1 — Kitaplığın ismi: Ragıp Paşa

2 — Numara: 338/436

3 — Fen: Fıkh-ı şafı'i

4 — Dil: Arapça

5 — Kitabın ismi: Al-Maḥṣûl fî uṣûl al-fıqh

6 — Müellifin ismi; telif veya ölüm tarihi: Fakhr al-dîn Muḥammad b. ᶜUmar al-Râzî (Ölm.606 h.)

7 — Tercüme ise mütercimin ismi; tercüme veya ölüm tarihi

8 — Istinsah yeri ve tarihi: mühim ise müstensihin adı: 635 h.

9 — Yaprak yahut sayfa adedi ve eb'adı (cm. olarak): 237,18,6x9,2

10 — Sergi için değeri

35.

من كتب خادم العلم وطالبه العلي
السيد محمد معصوم عفي عنهما

T. C.
MİLLİ [illegible]
RAGIP P[illegible] KİTAPL[illegible]
MÜ[illegible]
Sayı 338

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الإله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٤٢٦

٤٢٦

الكلام في المقدمات وفيه فصول ١
الفصل الاول في ترتيب اصول الفقه ١
الفصل الثاني فيما يحتاج اليه اصول الفقه ٢
الفصل الثالث في تحديد العلم والظن ٢
الفصل الرابع في النظر والدليل والامارة ٢
الفصل الخامس في الحكم الشرعي ٢
الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعيه ٣
الفصل السابع في حسن الاشياء وقبحها ٥
الفصل الثامن في ان شكر المنعم غير واجب عقلا ٨
الفصل التاسع في حكم الاشيا قبل الشرع ٩
الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه ١٠
الكلام في اللغات وفيه تسعة ابواب ١١
الباب الاول في الاحكام الكليه للغات ١١
الباب الثاني في تقسيم الالفاظ ١٥
الباب الثالث في الاسماء المشتقه ١٧
الباب الرابع في احكام المترادف والتوكيد ١٩
الباب الخامس في الاشتراك ٢٠
الباب السادس في الحقيقه والمجاز ٢٢
الباب السابع في التعارض الحاصل بين احوال الالفاظ ٣٠
الباب الثامن في تفسير حروف تشتد الحاجه في الفقه الى معرفة معانيها ٣٢
الباب التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام ٣٦
الكلام في الاوامر والنواهي وهو مرتب على مقدمه وثلثة اقسام المقدمه وفيها مسايل ٣٦
القسم الاول في المباحث اللفظيه وفيه مسايل ٣٩
القسم الثاني في المسايل المعنويه والنظر في امور اربعه ٥٣
القسم الثالث في النواهي وفيه مسايل ٦٥
الكلام في العموم والخصوص وهو مرتب على اقسام ٦٨
القسم الاول على شطرين الشطر الاول في الفاظ العموم ٦٨
الشطر الثاني فيما الحق بالعموم وليس منه ٧٣
القسم الثاني في الخصوص ٧٦
القسم الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم ٧٧
القول في تخصيص العام بالادله المتصله وفيه ابواب ٧٧
الباب الاول في الاستثناء ٧٧
الباب الثاني في التخصيص بالشرط ٨٠
الباب الثالث في التخصيص بالغايه والصفه ٨١
القول في تخصيص العام بالادله المنفصله ٨١
القول في بناء العام على الخاص ٨٤
القول فيما ظن انه من مخصصات العموم وانه ليس كذلك ٨٥
القسم الرابع في حمل المطلق على المقيد ٨٧
الكلام الرابع في المجمل والمبين وفيه مقدمه وثلثة اقسام ٨٧
المقدمه في الالفاظ المستعمله في هذا الباب ٨٧
القسم الاول في المجمل ٨٨
القسم الثاني في المبين ٨٩
القسم الثالث في وقت البيان ٩٠
القسم الرابع في المبين له ٩٤
الكلام في الافعال والاحتجاج بها والبحث يرجع الى اقسام اربعه احدها ما تقع في باب الاعتقاد ٩٥
القسم الثاني في التفريع على وجوب التاسي ٩٧
القسم الثالث في انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع من قبله ٩٨
الكلام في الناسخ والمنسوخ وهو مرتب على اقسام ٩٩
القسم الاول في حقيقة النسخ ٩٩
القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ ١٠٤
القسم الثالث فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك ١٠٦
القسم الرابع في الطريق الذي به يعرف كون الناسخ ناسخا ١٠٨
الكلام في الاجماع وهو مرتب على اقسام ١٠٩
القسم الاول في اصل الاجماع ١٠٩

القسم الثاني فيما اخرج من الاجماع وهو منه ١٢١
القسم الثالث فيما دخل في الاجماع وليس منه ١٢٤
القسم الرابع فيما يصدر عنه الاجماع ١٢٧
القسم الخامس في المجمعين ١٢٧
القسم السادس فيما ينعقد عليه الاجماع ١٢٩
القسم السابع في حكم الاجماع ١٢٩
الكلام في الاخبار وهو مرتب على مقدمة وقسمين ١٢٩
المقدمة فيها مسائل ١٢٩
القسم الاول في الخبر المقطوع وفيه ابواب ١٣١
الباب الاول في التواتر ١٣٢
الباب الثاني فيما عدا التواتر من الطرق الدالة ١٣٧
الباب الثالث في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ١٣٩
القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا او كذبا وفيه ابواب ١٤٤
الباب الاول في اقامة الدلالة على انه حجة في الشرع ١٤٤
الباب الثاني في شرائط العمل ١٤٩
القسم الثالث في الاخبار ١٥٤
الكلام في القياس وهو مرتب على مقدمة واقسام المقدمة فيها مسائل ١٥٨
القسم الاول في اثبات ان القياس حجة ١٦٠
المسلك الاول
المسلك الثاني التمسك بخبر ١٦٢
المسلك الثالث روي ان عمر ١٦٢
المسلك الرابع التمسك بقوله عليه السلام ١٦٣
المسلك الخامس الاجماع ١٦٣
المسلك السادس في تقرير الاجماع ١٦٩
المسلك السابع وهو معقول ١٦٩
القسم الثاني في الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة ١٧٢
الباب الاول في الطرق الدالة على علية الوصف ١٧٣
الفصل الاول في النص ١٧٣
الفصل الثاني في الايماء وهو خمسة انواع النوع الاول تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء ١٧٤
النوع الثاني ان يشرع الشارع الحكم ١٧٤
النوع الثالث ان يذكر الشارع ١٧٤
النوع الرابع ان يفرق الشارع ١٧٥
النوع الخامس النهي عن فعل ١٧٥
الفصل الثالث في اثبات علية الوصف بالمناسبة وهو مرتب على قسمين القسم الاول في المقدمات وفيه مسائل ١٧٥
القسم الثاني في اقامة الدلالة ١٧٧
الفصل الرابع في المؤثر ١٨١
الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ١٨١
الفصل السادس في الدوران ١٨٢
الفصل السابع في السبر والتقسيم ١٨٣
الفصل الثامن في الطرد ١٨٤
الفصل التاسع في تنقيح المناط ١٨٥
الفصل العاشر في باقي الطرق الفاسدة ١٨٥
الباب الثاني في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة وفيه فصول خمسة ١٨٥
الفصل الاول في النقض ١٨٥
الفصل الثاني في عدم التأثير ١٨٨
الفصل الثالث في القلب ١٨٩
الفصل الرابع في القول بالموجب ١٨٩
الفصل الخامس في الفرق ١٩٠
الباب الثالث فيما يظن انه من مفسدات العلة ١٩١
تقسيمات العلة التقسيم الاول كل حكم ثابت ١٩١
التقسيم الثاني العلة والحكم ١٩١
التقسيم الثالث العلة اما ان تكون التقسيم الرابع العلة قد تكون ١٩١
القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع وفيه ثلاثة ابواب ١٩٧
الباب الاول في مباحث الحكم وفيه مسائل ١٩٧

الباب الثاني في شرائط الأصل ٢٠١

الباب الثالث في الفرع ٢٠٢

الكلام في التعادل والترجيح وهو مرتب على اربعة اقسام القسم الاول في التعادل وفيه مسائل ٢٠٣

القسم في مقدمات الترجيح ٢٠٥

القسم الثاني في الترجيح العائد الى ٢١٢

القسم الثالث في الترجيح الى صلة ٢١٢

القسم الرابع

الكلام في الاجتهاد ٢١٥

الكلام في المفتي والمستفتي ٢٢٣

الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون ٢٢٦

في الأصول

كتاب المحصول

من تصانيف المولانا الإمام العالم أفضل بني آدم فخر الملة والدين صدر الإسلام والمسلمين علامة الزمن مجتهد العصر أستاذ زين علم الهدى حجة الله الحق على الخلق الداعي الى الله محمد بن عمر الرازي نور الله مضجعه

من كتب الفقير علي ... عنه

صار ملكا لأقل الخادم ...

صار ملكا على وجه ... على حسب المشروع ... اليمناني رزقه الله ... وعما أمضى حامدا ومصليا كتبت ...

شهر المحرم سنة ...

٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وسهل ولا تعسر

قال مولانا الامام العالم فخر الحق والدين صدر الاسلام والمسلمين افضل العالم
مفخر بني ادم علامة الدهر مجتهد العصر استاذ الورى علم الهدى حجة الله على الخلق
الداعي الى الله محمد بن عمر الرازي نور الله مضجعه الكلام في المقدمات وفيه فصول

الفصل الاول

في تفسير اصول الفقه اعلم ان المركب لا يمكن ان يعلم الا
بعد العلم بمفرداته لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يقع التركيب فيه فيجب علينا
تعريف الاصل والفقه ثم تعريف اصول الفقه اما الاصل فهو المحتاج اليه واما الفقه فهو
في اصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وفي اصطلاح العلماء عبارة عن
العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة
فان قلت الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما قلت المجتهد اذا غلب على ظنه
مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما ادى اليه ظنه فالحكم معلوم قطعا
والظن واقع في طريقه وقولنا بالاحكام احتراز عن العلم بالذوات والصفات الحقيقية
وقولنا شرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والعلم بقبح الظلم وحسن
الصدق عند من يقول بكونهما عقليين وقولنا العملية احتراز عن العلم بكون الاجماع و
خبر الواحد والقياس حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه لان
العلم بها ليس علما بكيفية عمل وقولنا المستدل على اعيانها احتراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة
المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية لانه اذا علم ان المفتي افتى بهذا الحكم وعلم ان ما افتى به المفتي
فهو حكم الله في حقه فهذان العلمان يستلزمان العلم بان حكم الله تعالى في حقه ذلك مع انه لا
يسمى تلك العلوم فقها لما لم يكن مستدلا على اعيانها وقولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز
عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فان ذلك لا يسمى فقها لان العلم الضروري حاصل بكونهما من
دين محمد عليه السلام اما اصول الفقه فاعلم ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف
اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف يقال هذا مكتوب زيد والمفهوم منه ما ذكرنا
وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
بها وكيفية حال المستدل بها فقولنا مجموع احتراز عن الباب الواحد من اصول الفقه فانه
وان كان من اصول الفقه لكنه ليس اصول الفقه لان بعض الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء وقولنا
طرق الفقه يتناول الادلة والامارات وقولنا على سبيل الاجمال اردنا به بيان كون تلك
الادلة ادلة الا ترى انا انما نتكلم في اصول الفقه في بيان ان الاجماع دليل فاما انه وجد
الاجماع في هذه المسئلة فذاك لا يذكر في اصول الفقه وقولنا وكيفية الاستدلال بها اردنا
به الشرائط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق وقولنا وكيفية حال المستدل بها

اردنا به ان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب ان يستفتي وان كان عالما وجب ان يجتهد
فلا جرم وجب في اصول الفقه ان يبحث عن حال الفتوى وعن الاجتهاد وان كل مجتهد هل هو مصيب
ام لا

الفصل الثاني

فيما تحتاج اليه اصول الفقه من المقدمات لما كانت
اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه والطريق هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا
اما الى العلم بالمدلول او الى الظن به والمدلول ههنا هو الحكم الشرعي وجب علينا تعريف مفهومات
هذه الالفاظ اعني العلم والظن والنظر والحكم الشرعي ثم لما كان بعض هذه الفنون كان غنيا
عن البرهان وما لم يكن كذلك وجب ان يحال بيانه على العلم الكلي الناظر في الموجود ولواحقه
لان مبادي العلوم الجزئية لو برهن عليها فيها لزم الدور

الفصل الثالث

في تحديد العلم والظن هذا المقصود انما يتلخص بتقسيم يشتمل الاول ان حكم الذهن بامر على امر
اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون
فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب او لا يكون فان كان لموجب فالموجب اما ان يكون حسيا
او عقليا او مركبا منهما فان كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة ونرتب هذه العلم بالامور
الوجدانية كالالم واللذة وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية
او لا بد من شيء اخر من القضايا فالاول هو البديهيات والثاني النظريات واما ان كان الموجب
مركبا من الحس والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو المتواترات او من سائر الحواس
والعقل وهو المجربات والحدسيات واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد والجازم
الغير المطابق فهو الجهل واما الذي لا يكون جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية
فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والثاني انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا
لزم التسلسل او الدور اما في موضعين فثانيهما انه لو عرفنا هذه وهو يمنع حصول التصور
اصلا بل لا بد من تصور غير مكتسب واحق الامور بذلك ما يجده العاقل من نفسه ويدرك التفرقة
بينه وبين غيره بالضرورة ومنها العلم اليقيني بالعلم لان كل احد يدرك بالضرورة المه ولذته
ويدرك بالضرورة كونه عالما بهذه الامور ولولا ان العلم بحقيقة العلم ضروري والا لامتنع
ان يكون علمه بكونه عالما بهذه الامور ضروريا لما ان التصديق موقوف على التصور وكذا
القول في الظن ثم العبارة المحررة ان الظن تغليب لاحد مجوزين ظاهري التجويز
وههنا دقيقة وهي ان التغليب اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد واما الذي يكون
في المعتقد فهو ان يكون الشيء ممكن الوجود والعدم الا ان احد الطرفين اولى به كالغيم الرطب
فان نزول المطر ولا نزوله ممكنان لكن النزول اولى واما الذي يكون في الاعتقاد فهو ان
يحصل اعتقاد الوقوع واعتقاد اللاوقوع كل واحد منع تجويز النقيض لكن اعتقاد الوقوع
يكون اظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع فظهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان

اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن فان كان مطابقا للمظنون كان ظنا صادقا والا كان
ظنا كاذبا واما الاول فهو اعتقاد رجحان الوقوع فان كان مطابقا للمعتقد كان علما او
تقليدا على التفصيل المتقدم في تحديدها

الفصل الرابع في النظر والدليل

والامارة اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها الى تصديقات اخر والمراد
من التصديق اسناد الذهن امرا الى غيره بالنفي او بالاثبات اسنادا جازما او ظاهرا ثم تلك
التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح والا فهو النظر
الفاسد ثم تلك التصديقات المطابقة اما ان يكون باسرها علوما فيكون اللازم ايضا علما واما
ان يكون باسرها ظنونا فيكون اللازم ظنا واما ان يكون بعضها علوما وبعضها ظنونا
فيكون اللازم ايضا ظنا لان حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات فاذا كان بعضها
ظنيا كان الشيء موقوفا على الظن والموقوف على الظن ظن فالنتيجة ظنية لا محالة واما الدليل
فهو الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم واما الامارة فهي التي يمكن ان يتوصل بصحيح
النظر فيها الى الظن

الفصل الخامس في الحكم الشرعي

قال اصحابنا
رحمهم الله انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اما الاقتضاء فيتناول اقتضاء
الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب
والمكروه واما التخيير فهو الاباحة فان قيل هذا التعريف فاسد من اربعة اوجه
احدها ان حكم الله على هذا التقدير خطابه وخطاب الله تعالى كلامه وكلامه عندكم قديم
فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهذا باطل من ثلثة اوجه الاول ان حل الوطي
في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذلك نقول هذا الوطي حلال او حرام وفعل
العبد محدث وصفة المحدث لا يكون قديمة الثاني انه يقال هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم
تكن كذلك وهذا يشعر بحدوث هذه الاحكام الثالث انا نقول المقتضي لحل الوطي هو
النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحكم
يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب وثانيها ان بعض الاحكام
خارج عن هذا الحد وهو كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا وثالثها ان
الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف وذلك كجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان وجعل
الدلوك سببا لوجوب الصلوة ورابعها انك ادخلت كلمة او في الحد وهو غير جائز لانها
للترديد والحد للايضاح وبينهما منافاة والجواب قوله الحل والحرمة
من صفات الافعال قلنا لا نسلم فانه عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا الا انه قيل فيه رفعت
الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله و
الفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والا لحصلت للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكورا

ويخبر عنه ويسمى بالاسم المخصوص قوله انا نقول هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم يكن
كذلك قلنا حكم الله تعالى قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا فالحكم
قديم والمتعلق حادث قوله الحكم يعلل بالاسباب قلنا المراد من السبب عندنا المعرف
قوله هذا التحديد يخرج عنه كونه سببا وشرطا وصحيحا وفاسدا قلنا المراد من
كون الدلوك سببا انا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلوة ولا معنى لهذه السببية الا
الايجاب واذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشرع اذن في الانتفاع به ولا معنى
لذلك الا الاباحة قوله هذا التحديد يخرج عنه اتلاف الصبي ودلوك الشمس قلنا معنى قولنا اتلاف
الصبي سبب لوجوب الضمان ان الولي مكلف باخراج الضمان من ماله والرجل مكلف بالصلوة
عند الدلوك قوله كلمة او للترديد قلنا مرادنا ان كل ما وقع على احد هذه الوجوه كان
حكما وما لا فلا

الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية

وهو من
وجوه التقسيم الاول خطاب الله اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما او لا يكون
فان كان جازما فاما ان يكون طلب الفعل وهو الايجاب او طلب الترك وهو التحريم وان
كان غير جازم فالطرفان اما ان يكونا على السوية وهو الاباحة او يترجح جانب الوجود وهو
الندب او جانب العدم وهو الكراهة فاقسام الاحكام الشرعية هي هذه الخمسة وقد ظهر
بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فلنذكر الان حدودها واسماءها اما الواجب فالذي
اختاره القاضي ابو بكر رحمه الله انه الذي يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وقولنا يذم تاركه
خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب
الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال فكان يلزم
ان لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف من العقاب على تركه لان الذي يشك في وجوبه وحرمته
قد يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب وقولنا شرعا اشارة الى ما يذهب اليه
من ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع وقولنا على بعض الوجوه ذكرناه ليدخل فيه الحد
الواجب المخير لانه يلام على تركه اذا ترك معه بدله ايضا والواجب الموسع لانه يلام على تركه
اذا تركه في كل الوقت والواجب على الكفاية لانه يلام على تركه اذا تركه الكل فان قلت
هذا الحد يدخل فيه السنة فان الفقهاء قالوا ان اهل محلة اذا اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصرار
فانهم يحاربون بالسلاح قلت سياتي جوابه ان شاء الله واما الاسم فاعلم انه لا فرق عندنا
بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب
بما عرف وجوبه بدليل مظنون قال ابو زيد الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى
فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى فاذا
وجبت جنوبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل

لانه هو الذي نعلم من حاله ان الله قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه
بالواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا
الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر لا انه الذي ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب
هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه ساقطا علما او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل
واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا اما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا
واسماوه كثيرة احدها انه معصية واطلاق ذلك في العرف يفيد انه فعل ما نهى الله عنه وقالت
المعتزلة انه الفعل الذي كرهه الله تعالى والكلام فيه مبني على مسالة خلق الاعمال وارادة
الكاينات وثانيها انه محرم وهو قريب من المحظور وثالثها انه ذنب وهو المنهي الذي
يتوقع عليه العقوبة والمواخذة ولذلك لا يوصف افعال البهايم والاطفال بذلك وربما وصف
فعل المراهق به لما يستحقه من الادب على فعله ورابعها انه مزجور عنه ومتوعد عليه ويفيد في
العرف ان الله تعالى هو المتوعد عليه والزاجر عنه وخامسها انه قبيح وسياتي الكلام فيه
ان شا الله اما المباح فهو الذي اعلم فاعله او دل انه لا ضرر عليه في فعله وتركه ولا نفع في
الاخرة واما الاسما فالمباح يقال له انه حلال وطلق وقد يوصف الفعل بان الاقدام عليه
مباح وان كان تركه محظورا كوصفنا دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه
وان كان للامام ملوما بترك اراقته واما المندوب فهو الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر
الشرع ويكون تركه جايزا واما ذم الفقهاء من عدل عن جميع النوافل الا ان الا انهم يذكل على
استهانته بالطاعة وزهده فيها فان النفوس تستنقص من هذا ابه وعادته وقولنا
في نظر الشرع احتراز عن الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة لكن
ذلك الرجحان لما لم يكن مستفادا من الشرع لا جرم لا يسمى مندوبا واما الاسما فاحدها انه
مرغب فيه لما انه قد حث المكلف على فعله بالثواب وثانيها مستحب ومعناه في العرف ان الله تعالى
قد احبه وثالثها انه نفل ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير
حتم ورابعها انه تطوع ومعناه ان المكلف انقاد لله تعالى فيه مع انه قربة من غير حتم
وخامسها انه سنة ويفيد في العرف انه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف
بالمندوب بدليل انه يقال هذا الفعل واجب او سنة ومنهم من قال لفظ السنة لا يختص
بالمندوب بل ما ثبتنا وكلما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي عليه السلام او بادامته فعله لان
السنة ماخوذة من الادامة ولذلك يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها
انه احسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايناعه واما المكروه فيقال
بالاشتراك على امور ثلثة احدها ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي اشعر فاعله بان تركه
خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب وثانيها المحظور وكثيرا ما يقول الشافعي رضي
الله عنه

اكره هذا واراد هو به التحريم وثالثها ترك الاولى كترك صلوة الضحى ويسمى ذلك مكروها
لا لنهي ورد في الترك بل لكثرة الفضل في فعلها

التقسيم الثاني

الفعل اما ان
يكون حسنا او قبيحا وتحقيق القول فيه ان الانسان اما ان يصدر عنه فعل وليس هو على
حالة تكليف واما ان يكون على حالة تكليف فالاول كفعل النايم والساهي والمجنون والطفل
وهذه الافعال لا يتوجه نحونا عليها ذم ولا مدح وان كان قد يتعلق بها وجوب ضمان ارش
في ماله ويجب اخراجه على وليه والثاني ضربان لان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان كان
له فعله فهو الحسن وان لم يكن فهو القبيح ثم قال ان الحسن القبيح هو الذي ليس
للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قولنا ليس له ان يفعله ويقال القادر على الفعل
اذا كان ممنوعا عنه حسا انه ليس له ان يفعله معقول لا يحتاج الى تفسير ويتبع ذلك انه
يستحق الذم بفعله وحد ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم واما الحسن
فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله وايضا ما لم يكن على صفة يوثر في استحقاق
الذم فانقول هذه الحدود غير وافية بالكشف عن المقصود اما الاول فنقول ما الذي اردت بقولك
ليس له ان يفعله فانه يقال للعاجز عن الفعل ليس له ان يفعله ويقال للقادر على الفعل اذا كان
عنه ممنوعا حسا انه ليس له ان يفعله ويقال للقادر اذا كان شديد النفرة عن الفعل انه ليس له
ان يفعل وقد يقال للقادر اذا زجره الشرع عنه انه ليس له ان يفعله والتفسيران الاولان
غير مرادين لا محالة والثالث غير مراد ايضا لان الفعل قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية
عنه وبالعكس والرابع ايضا غير مراد لانه يصير القبح مفسرا بالمنع الشرعي فان قلت
المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الاربع من مسمى المنع قلت لا نسلم ان هذه المفهومات
الاربعة تشترك في مفهوم واحد وذلك لان المفهوم الاول معناه انه لا قدرة له على الفعل وهذا
اشارة الى العدم والمفهوم الرابع معناه انه يعاقب عليه وهذا اشارة الى الوجود وبحث
لا حد بينهما قدرا مشتركا فاما قوله ويتبع ذلك انه يستحق الذم بفعله قلنا ما تريد القبيح
بان الذي يستحق الذم بفعله وجب تفسير الاستحقاق والذم فاما الاستحقاق فقد يقال الاثر يستحق
المؤثر على معنى انه يفتقر اليه لذاته ويقال المالك يستحق الانتفاع بملكه على معنى انه يحسن منه
ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي تفسير الاستحقاق بالحسن مع انه فسر
الحسن بالاستحقاق حيث قال الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور ولو
اراد بالاستحقاق معنى ثالثا فلا بد من بيانه واما الذم فقالوا انه قول او فعل او ترك قول
او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير ويقول ان عنيت بالاتضاع ما تنفر عنه طبع
الانسان ولا يلايمه فهذا معقول لكن يلزم عليه ان لا يتحقق الحسن والقبح في حق الله تعالى
لما ان النفرة الطبيعية عليه ممتنعة وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه والعلم

ان هذه الاشكالات غير واردة على قولنا لانا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن
ما لا يكون منهيا عنه شرعا ويندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين من الواجبات
والمندوبات والمباحات وافعال الساهي والنايم والبهايم وهو اولى من قول من قال الحسن
ما كان ماذونا فيه شرعا لانه يلزم عليه ان لا يكون افعال الله حسنة ولو قلنا الحسن هو
الذي صح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع عنه شرعا خرج عنه فعل النايم والساهي والبهيمة
ويدخل فيه فعل الله تعالى لان وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته

التقسيم الثالث

قال الخطاب الله تعالى كما يرد بالاقتضاء والتخيير فقد يرد ايضا بجعل الشيء سببا وشرطا
ومانعا فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب
الحد لان الزنا لا يوجب الحد لعينه وذاته بل بجعل الشرع ولقايل ان يقول ان كان المراد
من جعل الشرع الزنا موجبا للحد هو انه قال مهما رايت انسانا زنا فاعلم اني اوجبت عليه الحد
فهذا حق لكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لحصول الحكم وان كان المراد ان الشرع جعل الزنا
موثرا في هذا الحكم فهذا باطل لثلثة اوجه الاول ان حكم الله تعالى كلامه وكلامه قديم والقديم
لا يعلل بالمحدث الثاني ان الشرع لما جعل الزنا موثرا في وجوب هذا الحد فبعد هذا
الجعل اما ان بقي حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل او ما بقيت فان بقيت كما كانت وحقيقته
قبل هذا الجعل ما كان موثرة فبعد هذا الجعل وجب ان لا يصير موثرة وان لم يبق تلك الحقيقة
كان هذا اعداما لتلك الحقيقة والشيء بعد عدمه يستحيل ان يكون موجبا الثالث الشرع اذا
جعل الزنا علة فان لم يصدر منه عند ذلك الجعل امر البتة استحال ان يقال انه جعله علة لان
ذلك كذب والكذب على الشرع محال وان صدر عنه امر فذلك الامر اما ان يكون هو الحكم
او ما يوجب الحكم او لا الحكم ولا ما يوجب الحكم فان كان الاول كان المؤثر في ذلك الحكم هو الشرع لا
ذلك السبب وان كان الثاني كان المؤثر في ذلك الحكم وصفا حقيقيا وهذا هو قول المعتزلة
في الحسن والقبح وسنبطله ان شاء الله وان كان الثالث فهو محال لان الشرع لما اثر في شيء
غير الحكم وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الحكم الذي تعلق بالحكم اصلا

التقسيم الرابع

الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان والصحة قد يطلق في العبادات تارة وفي
العقود اخرى اما في العبادات فالمتكلمون يريدون بصحتها كونها موافقة للشريعة وجب
القضاء او لم يجب والفقها يريدون بها ما اسقط القضا فصلوة من ظن انه متطهر
صحيحة في عرف المتكلمين لانها موافقة لامر التوجه عليه والقضا واجب بامر متجدد وفاسدة
عند الفقها لانها لا تسقط القضا واما في العقود فالمراد من كون السبب صحيحا ترتب اثره
عليه واما الباطل فهو الذي لم يترتب اثره عليه واما الفاسد فهو مرادف للباطل عندنا
والحنفية جعلوا قسما متوسطا بين الصحيح والباطل وزعموا انه الذي يكون منعقدا باصله

ولا يكون مشروعا بسبب وصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع من حيث
انه يشتمل على الزيادة والكلام في هذه المسئلة مذكور في الخلافيات ولو ثبت هذا القسم لنا فنسميه
في تخصيص اسم الفاسد به وتقرب من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادة انها مجزية ام لا
واعلم ان الفعل انما يوصف بكونه مجزيا اذا كان بحيث يمكن وقوعه حيث يترتب عليه حكمه ويمكن
وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه كالصلوة والصوم والحج اما الذي لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة
الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال فيه انه مجزي او غير مجزي اذا عرفت هذا فنقول معنى كون
الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لو اتى المكلف به مستجمعا
لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضا وهو
باطل لانه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض شرايطه ثم مات لم يكن الفعل مجزيا مع سقوط
القضاء ولان القضا انما يجب بامر متجدد على ما سياتي ان شاء الله ولانا نعلل وجوب القضا بان
الفعل الاول لم يكن مجزيا فوجب قضاؤه والعلة مغايرة للمعلول

التقسيم الخامس

العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب اذا ادي في وقته يسمى اداء واذا ادي بعد خروج
وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب
له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل والقضا اسم لمثل ما فات وقته المحدود
ثم هاهنا بحثان الاول ان غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو لم يشتغل به لمات فيعصي
لو اخر ولو اخر وعاش ثم اشتغل به قال القاضي ابو بكر رحمه الله هذا قضا لانه تعين
وقته بسبب غلبة الظن ثم فات وقته وقال الغزالي رحمه الله هذا اداء لانه لما انكشف خلاف ما ظن
زال حكمه فصار كالو علم انه يعيش الثاني الفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء
مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ما وجب الاداء فتركه وان فعل خارج الوقت
كان قضاء وهو كمن ترك الصلوة عمدا في وقتها ثم اداها خارج الوقت وثانيهما ما لا يجب الاداء
وهو ايضا قسمان احدهما ان يكون المكلف بحيث لا يصح منه الاداء والثاني ان يصح ذلك منه
اما الذي لا يصح منه الاداء فاما ان يمتنع ذلك عقلا كالنايم والمغشي عليه فانه يمتنع عقلا صدور
فعل الصلوة منه واما ان يمتنع ذلك منه شرعا كالحايض فانه لا يصح منها فعل الصوم الا انه لما
وجد في حقها سبب الوجوب وان لم يوجد الوجوب سمي الاتيان بذلك الفعل خارج الوقت قضاء
واما الذي يصح ذلك الفعل منه مع انه لم يجب عليه الفعل فالمقتضي لسقوط الوجوب قد يكون من جهته
كالمسافر فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم وقد يكون من الله تعالى كالمرض فان
المرض من الله تعالى وقد اسقط وجوب الصوم في جميع هذه المواضع اسم القضا لانه وجد سبب
الوجوب منفكا عن الوجوب لا لانه وجد وجوب الفعل كما يقوله بعض من لا يعرف من الفقها
لان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل تحقق الوجوب مع جواز الترك

التقسيم السادس

او لا يكون

الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمة او رخصة وذلك لان ما جاز فعله
اما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا كذلك فالاول الرخصة والثاني العزيمة كما اباحه الله في
الاصل من الاكل والشرب لا يكون يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان
عن المسافر رخصة ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يكون واجبا كاكل الميتة والافطار
عند خوف الهلاك من الجوع وقد لا يكون واجبا كالافطار والقصر في السفر وقول كلمة الكفر عند
الاكراه ولما انتقلنا الى العلم الشرعي واقسامه فلنبين انه ثابت بالعقل او بالشرع

الفصل السابع

في ان حسن الاشياء وقبحها لا يثبت الا بالشرع الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء
ملايما للطبع او منافرا وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين وقد يراد به كون الشيء صفة كمال
او صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع ايضا في كونهما عقليين بهذا التفسير انما
النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فعندنا ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند
المعتزلة ليس كذلك بل لاجل كون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم قالوا وذلك
الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل اما الذي يستقل فقد يعلم بالعقل ضرورة كالعلم بحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم نظرا كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
والذي لا يستقل العقل بمعرفته فكحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان
العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لاجله
حسن وقبح والا لامتنع ورود الشرع به لنا ان دخول هذه القبائح في الوجود اما ان يكون
على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح العقلي باطل بيان الاول
ان فاعل القبيح اما ان يكون متمكنا من الترك او لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار
وان تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح او لا يتوقف فان
توقف فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من غيره او لا منه ولا من غيره اما القسم الاول وهو
ان يكون من العبد فمحال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل واما القسم الثاني وهو ان
يكون من غير العبد فنقول عند حصول ذلك المرجح اما ان يجب وقوع الاثر او لا يجب فان
وجب فقد ثبت الاضطرار لانه قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده
صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الاحوال
هذا
من الفعل والترك ولا يعنى بالاضطرار الا ذلك وان لم يجب فعند حصول ذلك المرجح لا يمتنع
وجود الفعل تارة وعدمه اخرى فترجح جانب الوجود على جانب العدم اما ان يتوقف على
انضمام مرجح اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وكنا قد فرضناه
مرجحا تاما هذا خلف وايضا فالكلام في هذه الضميمة كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
واما ان لم يتوقف على انضمام شيء اليه فمع ذلك المرجح تارة يوجد الاثر وتارة لا يوجد ولم يكن

رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفا على قصد من جهته ولا على مرجح البتة وهذا عاد الى
القسم الاول وقد ابطلناه فحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقيا لا اختياريا فقد ثبت الاتفاق
واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فحينئذ يكون
واقعا لا لمؤثر فيكون اتفاقيا واما ان قلنا بان المتمكن من الفعل المتمكن من الترك لا يتوقف
رجحان الفاعلية على التاركية اتفاقيا ايضا لان تلك القادرية لما كانت نسبتها الى الامرين على
السوية ثم انه حصلت الفاعلية في احد الوقتين دون التاركية من غير مرجح البتة كان رجحان
الفاعلية على التاركية اتفاقيا فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر يرجح الفاعلية
على التاركية من غير مرجح فلا يقال لان ذلك يرجح مفهوم زائد على كونه قادرا او ليس له مفهوم
زائد عليه فان كان لذلك مفهوما زائدا على كونه قادرا كان ذلك قولا بان رجحان الفاعلية على التاركية
لا يحصل الا عند انضمام قيد اخر الى القادرية فيصير هذا هو القسم الاول الذي تكلمنا فيه وان لم يكن
لذلك مفهوما زائدا لم يبق لقولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان صفة القادرية مستمرة
في الازمان كلها ثم انه يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يكون لذلك القادر
قد رجحه او قصد ايقاعه ولا يعنى بالاتفاق الا ذلك فثبت بهذا البرهان القاطع ان دخول هذه
القبائح في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق واذا ثبت ذلك امتنع
القول بالقبح العقلي بالاتفاق اما على قولنا فظاهر واما عند الخصم فلانه لا يجوز ورود التكليف
بذلك فضلا عن ان يقال انه قبيح معلوم بضرورة العقل فثبت بما ذكرنا ان القول بالقبح العقلي
محال واما الخصم فقد ادعى العلم الضروري بقبح الظلم والكذب والجهل وبحسن الصدق
والانصاف ثم قالوا هذا العلم غير مستفاد من الشرع لان البراهمة مع انكارهم الشرايع عالمون
بهذه الاشياء زعموا بعد ذلك ان المقتضي لقبح الظلم مثلا هو كونه ظلما لانا عند العلم بكونه ظلما
نعلم قبحه وان لم نعلم شيئا اخر وعند الغفلة عن كونه ظلما لا نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء
فثبت ان المقتضي لقبحه ليس الا هذا الوجه ومنهم من حاول الاستدلال بامور احدها
ان الفعل الذي حكم فيه بالوجوب مثلا لو لم يختص بما لاجله استحق ثبوت ذلك الحكم والا كان
تخصيصه بالوجوب دون سائر الاحكام وسائر الافعال ترجيحا لاحد طرفي الجائز على
الاخر لا لمرجح وثانيها انه لو لم يكن الحسن والقبح الا بالشرع لحسن من الله كل شيء ولو
حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لما امكننا
ان نميز بين النبي والمتنبي وذلك يفضي الى بطلان الشرايع وثالثها انه لو حسن من الله
كل شيء لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده فان قلت
الكلام الازلي يستحيل ان يكون كذبا قلت هب ان الامر كذلك لكن لم لا يجوز ان
يكون هذه الكلمات التي نسمعها يكون مخالفا لما عليه الشيء في نفسه وحينئذ يعود الاشكال

ورابعها ان العاقل اذا قيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا ايضا
واستوى الصدق والكذب في جميع الامور الا في كونه صدقا وكذبا فانا نعلم بالضرورة ان العاقل يختار
الصدق ولولا ان الصدق لكونه صدقا حسن والا لما كان كذلك وخامسها ان الحسن والقبح لو لم يكونا
معلومين قبل الشرع لما يكون ورودهما بعقله السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب ان يكونا
معلومين قبل الشرع الجواب ـــ عن دعوى الضرورة انها مسلمة لكن لا في محل النزاع
فان كل ما كان ملايما للطبع حكموا بحسنه وما كان منافرا للطبع حكموا بقبحه فهذا القدر مسلم فان ادعيتم
امرا زايدا عليه فلابد من افادة تصوره ثم اقامة الدلالة على التصديق فان كل ذلك غير مساعد عليه نقلا
عن ادعاء العلم الضروري فيه فان قلت ـــ الظلم ملايم لطبع الظالم ومع ذلك فانه يجد في صريح
العقل قبحه ولان من خاطب الجماد بالامر والنهي فانه لا ينفر طبعه عنه مع ان قبحه معلوم بالضرورة
ولان من انشا قصيدة غراء في شتم الملايكة والانبيا وكتبها بخط حسن وقراها بصوت طيب حزين
فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل عنه فعلمنا ان نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع قلت ـــ الجواب
عن الاول ان الظالم اذا ميل طبعه الى الظلم لانه لا يحكم بحسنه لما قدر على دفع الظلم عن نفسه فالنفرة
عن الظلم متمكنة في طبع الظالم والمظلوم الا انه انما رغب فيه لمعارض يختص به وهو لذة المال فيه
والحكم بحسن الاحسان انما كان لان الحكم بحسنه قد ينتفع الى نوعه وهو ملايم لطبع كل
احد والحكم بقبح الكذب انما كان لكونه على خلاف مصلحة العالم وبحسن الصدق لكونه على وفق مصلحة
العالم وبحسن انقاذ الغريق لانه يتضمن حسن الذكر فان لم يوجد ذلك ولا ان من شاهد شخصا من
ابنا جنسه في الالام تالم قلبه فانقاذه منه يستلزم دفع ذلك الالم عن القلب وذلك مما يميل اليه الطبع و
اما مخاطبة الجماد فانا لا نسلم انه انما استقبح لما يجري مجرى استقباح الظلم والقدر الذي فيه من الاستقباح
انما كان لاتفاق اهل العالم على ان الانسان يجب ان لا يشتغل الا بما يفيده فايدة اما عاجلة
او اجلة واما القصيدة المشتملة على الشتم فانما يستقبح لافضايها الى مقابلة ارباب الفضايل بالشتم
والاستخفاف وهو على مضادة مصلحة العالم فظهر ان المرجع بهذه الاشيا الى ملايمة الطبع
ومنافرته ونحن قد ساعدنا على ان الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل والنزاع في غيره
سلمنا بمعنى الحسن والقبح لكن لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم هو كونه ظلما ولم لا يجوز ان يكون
المقتضي لقبحه امرا اخر قوله العلم بالقبح دار مع العلم بكونه ظلما وجودا وعدما قلنا لم قلتم ان
الدوران العقلي يفيد العلية وما الدليل عليه ثم انه منقوض بالاضافات فان العلم بكل واحد
من المضافين دائر مع العلم بالاخر وجودا وعدما مع انه يمتنع كون واحد منهما علة للاخر وتمام
تقرير هذا السوال سياتي ان شا الله تعالى في كتاب القياس سلمنا ان الذي ذكرتموه
يقتضي ان يكون قبح الظلم لكونه ظلما لكن معنا ما يدل على فساده وهو ان المفهوم من الظلم
اضرار غير مستحق ولكونه غير مستحق قيد عدمي والقيد العدمي يمتنع ان يكون علة للحكم الثابت

ولا ان يكون جزء العلة اذ لو جوزنا اسناد الامر الثبوتي الى الامر العدمي لجاز اسناد العالم الى
موثر عدمي وحينئذ ينسد علينا باب معرفة كون الله تعالى موجودا ولان العدم نفي محض
فيستحيل ان يكون موثرا فان قلت ـــ لم لا يجوز ان يكون العدم شرطا لتاثير العلة في
المعلول وعند حصوله يصير موثرا فيه فتكون العلة حينئذ مستلزمة للمعلول فيستعقبه امر حدث
مع حدوث هذا العدم وليس له سبب اخر سواه فوجب تعليله به فيعود الامر الى تعليل الامر الثبوتي
بالامر العدمي وهو محال اما الجواب ـــ عما احتجوا به اولا ان رجحان احد طرفي الممكن على
الاخر ان افتقر الى المرجح توقف رجحان فاعلية العبد على تاركيته على مرجح غير صادر منه
والا وقع التسلسل ويكون رجحان فاعلية العبد على تاركيته عند حصول ذلك المرجح واجبا
والا لزم الرجحان لا لمرجح واذا كان كذلك لزم الجبر ويلزم من لزوم الجبر القطع ببطلان القبح
العقلي ولزم بغير الرجحان الى المرجح اصلا فقد اندفعت هذه الشبهة بالكلية والجواب ـــ
عما احتجوا به ثانيا ان الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني على مقامين احدهما ان الله تعالى
انما خلق ذلك المعجز لاجل التصديق الثاني ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق والقول
بالحسن والقبح انما ينفع في المقام الثاني لا في المقام الاول فلم قلتم ان الله تعالى ما خلق هذا
الفعل الا لغرض التصديق وتحقيقه انه لو توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر واذا لزم الجبر
بطل القبح العقلي ولو لم يتوقف على المرجح جاز ان يقال ان الله تعالى خلق ذلك المعجز لا لغرض
اصلا وان كان لغرض فلم قلت انه لا غرض سوى التصديق فان قلت ـــ القول
بالقبح العقلي يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم ان
المقصود منه التصديق فلو كان المدعي كاذبا لكان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وانه
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح قلت ـــ لم قلتم ان الفعل الذي يوهم القبيح ولم يكن موجبا
له قبيح وذلك لان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى يحتمل ان يكون للتصديق
وان يكون لغيره فلو حمله على التصديق قطعا كان التقصير من المكلف حيث قطع لا في
موضع القطع وهذا كانزال المتشابهات فانه يوهم القبيح ولكنه لما احتمل ساير الوجوه
لم يقبح شي منها من الله تعالى فثبت ان الالزام الذي اوردوه علينا في احدى المقدمتين
لازم عليهم في المقدمة الاخرى فكل ما يجعلونه جوابا عنه في تقرير احدى المقدمتين فهو
جوابنا في تقرير المقدمة الاخرى والجواب ـــ عما ذكروه ثالثا انه وارد عليهم
ايضا لان الكذب قد يكون حسنا وذلك في صورتين احداهما ان الكافر اذا قصد قتل النبي واختفى
النبي في دار انسان فجا الكافر وسال صاحب الدار عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار
انه لو اخبره عن مكان النبي او سكت او اشتغل بالتعريض لقتل قطعا فهاهنا الصدق قبيح
والكذب حسن وثانيهما ان من توعد غيره ظلما وقال اني ساقتلك غدا فلا شك انه يقبح ان يفعل

ذلك يصار ذلك الخبر كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك هذه الاشياء مستلزما للقبيح ومستلزم
القبيح قبيح فيجب ان يكون ترك هذه الاشياء قبيحا فيكون فعلها حسنا لا محالة وذلك باطل
بالاتفاق فان قلت الجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم انه يحسن الكذب هناك
ويقبح الصدق بل الواجب التعريض فيه بالمعاريض فان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
سلمنا انه يحسن ولكن كونه كذبا يقتضي القبح والحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع الا ان ذلك لا يمنع
حصول الحكم عند حصول العلة وهذا هو الجواب ايضا عن الصورة الثانية قلت الجواب
عن الاول ان الخبر انما يصير بالمعاريض صادقا اذا اضمر وراء ما دل الظاهر عليه اما زيادة او نقصان
او تقييد مطلق او تخصيص عام مع انه لا ينبه السامع على انه نوى ذلك لانه لو نبهه عليه لما حصل
المقصود واذا جوزتم حسن ذلك لاجل مصلحة تقتضي ذلك لم يمكنكم اجراء خطاب الله تعالى على ظاهره
الا اذا عرفتم انه لم يوجد هناك مصلحة تقتضي صرفها عن ظواهرها وذلك لا سبيل اليه الا بان يقال
لا نعرف هذا المعارض لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء وعن الثاني ان تخلف الاثر
الفعلي عن المؤثر العقلي محال والا لكان عدم المانع جزءا من العلة وهو محال ثم ان سلمناه
لكن الالزام عائد عليكم لانكم لما جوزتم في الجملة تخلف الحكم عن المؤثر لمانع جاز في كل خبر كذب
ان لا يكون قبيحا لاجل انه وجد مانع يمنع من قبحه وحينئذ لا يحصل القطع بكونه قبيحا بل غاية
ما في الباب ان يحصل الظن بقبحه والجواب عما ذكروه رابعا انه انما يرجح الصدق
على الكذب في تلك الصورة لما ان اهل العالم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق ولما ان نظام
العالم لا يحصل الا بذلك والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا جرم ترجح الصدق
عنده على الكذب فان قلت انا افرض نفسي خالية عن الالف والعادة والمذهب
والاعتقاد ثم اعرض على نفسي عند الفرض هذه القضية فاجدها جازمة بترجيح الصدق على
الكذب قلت هب انك فرضت نفسك خالية عن هذه العوارض لكن فرض الخلو عن
العوارض لا يوجب حصول الخلو عن العوارض بل لو حلفت انك كنت خاليا عن هذه العوارض
في ذلك الوقت لا ادري هل كنت احكم بهذا الحكم ام لا والجواب عما ذكروه خامسا
ان عندنا الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور
ماهية ترتب العقاب والذم على الفعل وعدم هذا الترتب وتصور القبح والحسن لا
يتوقف على الشرع انما الموقوف على الشرع هو التصديق به فاين احدهما من الاخر
وبالله التوفيق وقد جرت عادة اصحابنا بان يتكلموا بعد هذه المسألة في مسألتين
احديهما في ان شكر المنعم لا يجب عقلا والثانية في انه لا حكم قبل الشرع واعلم انا متى بينا فساد
القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة لكن الاصحاب
سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا ان بعد تسليم هذا الاصل لا يصح قول المعتزلة

في هاتين المسألتين

الفصل الثامن في ان شكر المنعم غير واجب عقلا

وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا لنا النص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
واما المعقول فهو انه لو وجب لوجب اما لفائدة او لا لفائدة والقسمان باطلان فالقول بالوجوب
باطل انما قلنا انه لا يجوز ان يكون لفائدة لان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى المشكور او
الى غيره والاول باطل لان الله تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع المضار والثاني باطل
لان الفائدة العائدة الى الغير اما جلب المنفعة او دفع المضرة ولا جائز ان يكون ذلك جلب
المنفعة لوجهين الاول ان جلب النفع غير واجب في العقل فما يفضي اليه اولى ان لا يجب الثاني
انه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع لان الشكر لما كان واجبا فاداء الواجب لا يقتضي شيئا آخر
الثالث ان الله تعالى قادر على ايصال كل المنافع بدون عمل الشكر فيكون توسيط هذا الشكر
غير واجب عقلا ولا جائز ان يكون لدفع المضرة لانه اما ان يكون لدفع مضرة عاجلة وهو باطل
لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون دفعا للمضرة العاجلة واما ان يكون لدفع مضرة
آجلة وهو باطل ايضا لان القطع بحصول المضرة عند عدم الشكر انما يمكن اذا كان المشكور يتضرر
بالكفران ويسره الشكر فاما اذا كان منزها عنهما استوى الشكر والكفران بالنسبة اليه
فلم يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر بل احتمال العقاب على الشكر قائم من وجوه
احدها ان الشاكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
من غير ضرورة وهو لا يجوز وثانيها ان العبد اذا حاول مجازاة المولى على انعامه عليه
استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة فوجب ان لا يجوز وثالثها ان
من اعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز او قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة
بذكر تلك النعمة وشكرها استحق التأديب وكل نعم الدنيا بالقياس الى خزائن الله تعالى
اقل من تلك الكسرة بالقياس الى خزانة ذلك الملك فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره
ورابعها لعله لا يهتدي الى الشكر اللائق فيأتي بغير اللائق فيستحق العقاب وانما قلنا
انه لا يمكن ان يجب لا لفائدة لوجهين الاول ان ذلك عبث وانه قبيح والثاني ان المعقول من
الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد امتنع تحقق الوجوب فان قيل
لم لا يجوز ان يقال وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شيء لو كان لاجل شيء
آخر لزم التسلسل فثبت انه لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته وعندنا الشكر واجب لنفس
كونه شكرا كما ان دفع الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعا للضرر ولذلك فان العقلاء
يعلمون وجوبه عندما يعلمون كونه شكرا للنعمة وان لم يعلموا جهة اخرى من جهات
الوجوب نزلنا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان يقال وجب الشكر عليه لدفع ضرر الخوف

وذلك لانه يجوز ان يكون خالق النعم قد طلب منه الشكر على ما انعم عليه فلو لم يقدم على الشكر كان
مستوجبا للذم والعقاب اقصى ما في الباب ان يقال كما يجوز هذا يجوز ايضا ان يكون
قد منعه من الشكر لتلك الوجوه الاربعة المذكورة في الاستدلال لكن الظن الاول اغلب لان
المشتغل بالخدمة والمواظب على الشكر احسن حالا من المعرض عن الخدمة والمتغافل عن الشكر
واما تمثيل نعم الله بكسرة الخبز فليس بجيد لانه خلقه العبد واحياه واقدره وما منعه من كمال
العقل ومكنه من انواع النعم اعظم من جميع خزاين ملوك الدنيا ثم ما اكرمهم به بعد تمام هذه
النعم من بعثة الرسل اليهم وانزال الكتب عليهم وقد صرح داود وسليمان عليهما السلم بالشكر في قوله
تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وليس يجب اذا كان الله تعالى
قادرا على اضعاف ما منحه عبيده من النعم ان يستحقر ما منحه اياهم كما ان الملك اذا اعطى قناطير
ذهب فانه لا يستحقر ذلك لاجل ان خزانته تشتمل على اضعاف اضعاف ما اعطى فيما
لو وجوبه ليس لفايدة زايدة ثم لا يجوز ذلك قوله انه عبث والعبث قبيح قلنا انتم منكرون التقبيح
العقلي فكيف تتمسكون به في هذا الموضع سلمنا ان ما ذكرتموه يوجب ان لا يجب الشكر عقلا لكنه
يوجب ايضا ان لا يجب شرعا فانه يقال انه تعالى لو اوجبه لاوجبه اما لفايدة او لا لفايدة
الى اخر التقسيم ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق فكذا ما ذكرتموه سلمنا صحة دليلكم ولكنه معارض
بوجوه احدها ان وجوب شكر المنعم مقرر في بداية العقول وما كان كذلك لم يكن الاستدلال
على نقيضه قادحا فيه الثاني هو ان من وصل الى طريقين وكان احدهما امنا والاخر مخوفا فان
العقل يقتضي سلوك الطريق الامن دون المخوف وههنا الاشتغال بالشكر طريق امن والاعراض
عنه مخوف فكان الاشتغال بالشكر اولى الثالث انه لو لم يجب الشكر في العقول لم يجب طلب معرفة
الله ايضا لانه لا فرق في العقل بين البابين ولو لم يجب طلب معرفة الله في العقول لزم افحام الانبيا
لانهم اذا اظهروا المعجز قال المدعوون لهم لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا يثبت
الشرع الا بنظرنا في معجزتكم فاذا لم ننظر في معجزتكم لا نعرف وجوب ذلك علينا وذلك يفضي
الى افحام الرسل الجواب قوله لم لا يجوز ان يكون الشكر واجبا لنفس كونه شكرا
قلنا قولنا لو وجب الشكر اما لفايدة او لا لفايدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات فلا يحتمل
الثالث البتة وايضا فقولكم انه وجب لكونه شكرا معناه ان كونه شكرا يقتضي ترتب الذم
والعقاب على تركه وهذا داخل فيما ذكرنا فلا يكون هذا قسما زايدا على ما ذكرناه قوله
انما وجب عليه دفعا لضرر الخوف قلنا قد بينا ان الخوف كما حصل في فعل الشكر كذا حاصل
في تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب اولى
فان لم يثبت اولوية الترك فلا اقل من ان لا يثبت القطع بوجوب الفعل قوله
الاشتغال بالخدمة اولى قلنا هذا مسلم في حق من يفرح بالخدمة ويتاذى بالاعراض

واما في حق من لا يجوز الفرح والغم عليه فمحال وايضا فمثل هذه الترجيحات لا يفيد الا الظن
قوله لا يجوز تشبيه نعم الله بكسرة الخبز قلنا التشبيه واقع في الخسة لا في المقدار ونحن لا
نشك ان نعم الدنيا كلها بالاضافة الى خزاين الله تعالى اقل من الكسرة حتى بالاضافة الى
خزاين الدنيا في يد الملوك قوله الحكيم يكون العبث قبيحا منه لا يصح الا مع القول بالتقبيح العقلي وانت
لا تقول به قلنا قد ذكرنا ان اصحابنا انما تكلموا في هذه المسالة بعد تسليم التقبيح العقلي ليبينوا
ان كلام المعتزلة متناقض في هذا الفرع مع تسليم ذلك الاصل واذا كان المقصود ذلك لم يكن
ما قالوه قادحا في كلامنا قوله هذا يقتضي ان لا يحسن ايجاب الشيء من الله تعالى قلنا
غرضنا من الدليل الذي ذكرناه بيان انه لو صح التحسين والتقبيح العقلي لما امكن القول بايجاب
لا عقلا ولا سمعا وقد ثبت ذلك ثم لم قلتم انه كيف اوجبتموه شرعا قلنا ان مذهبنا
انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالاغراض فله بحكم المالكية ان يوجب ما
شاء على من شاء من غير فايدة او منفعة اصلا وهذا مما لا يمكن الخصم من القول به فسقط السؤال
اما قوله وجوب الشكر معلوم بالضرورة قلنا في حق من عرف مرتبة الشكر ومنتهى الكفران اما في حق
من لا يكون كذلك فلا نسلم فان قلت بل وجوبه في الفطرة ان معلوم بالضرورة وانت كابر
في ذلك الانكار قلت احلف بالله وبالايمان التي لا مخارج منها اني راجعت عقلي و
ذهني وطرحت الهوى والغضب فلا اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يصح عليه النفع
والضرر بل ولا ظانا فان كذبتموني في ذلك كان ذلك لجاجا وان قبلوا ايضا من المقابلة
بمثله واما قوله ترجيح الطريق الامن على المخوف من لوازم العقل قلنا نعم لكنا بينا ان
كلا الطريقين مخوف فوجب التوقف قوله انه يفضي الى افحام الانبيا قلنا العلم بوجوب
النظر والفكر ليس ضروريا بل نظريا فللمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك
لو نظرت فعرفت وجوب النظر لكني لا انظر فلا يجب النظر علي واذا لم انظر فيه لا اعرف
وجوب النظر في معجزتك فيلزم الافحام فان قلت بل اعرف بضرورة العقل وجوب النظر
علي قلت هذه مكابرة لان وجوب النظر يتوقف على العلم بان النظر في هذه الامور
الالهية يفيد العلم وذلك ليس بضروري بل نظري خفي فان اكثر الفلاسفة قالوا
فكرة العقل يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات فاما في الامور الالهية فلا
يفيد الا الظن ثم بتقدير ان ثبت كونه يفيد العلم فانما يجب الاتيان به لو عرفت
ان غيره لا يقوم مقامه في افادة العلم وذلك مما لا سبيل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان
العلم بوجوب النظر موقوفا على ذينك المقامين النظريين والموقوف على النظري
اولى ان يكون نظريا كان العلم بوجوب النظر نظريا لا ضروريا فحينئذ يتحقق
الالزام فكل ما يجعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه

الفصل التاسع

في حكم الاشيا قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء
وغيره وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق واما ان
لا يكون اضطراريا كاكل الفاكهة وغيرها فعند المعتزلة البصرية وطايفة من الفقها
الشافعية والحنفية انها على الاباحة وعند المعتزلة البغدادية وطايفة من الامامية وابي
علي بن ابي هريرة من الفقها الشافعية انها على الحظر وعند ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي
وطايفة من الفقها انها على الوقف ثم هذا الوقف تارة نفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل
قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هنا حكم ام لا وان كان هنا حكم فلا ندري انه اباحة او
حظر لنا ان قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت شي من الاحكام
لما بينا ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع اما القايلون بالاباحة فقد تمسكوا بامور ثلثة اولها
ما اعتمد عليه ابو الحسين وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا مضرة فيه
على المالك فوجب القطع بحسنه فاما انه منفعة فلا شك فيه واما انه خالي عن امارات المفسدة فلان
الكلام فيما اذا كان كذلك واما انه لا ضرر على المالك فظاهر واما انه متى كان كذلك حسن الانتفاع به
فلانه يحسن منا الاستظلال بحايط غيرنا والنظر في مراته والتقاط ما تناثر عليه من حب
غلته بغير اذنه اذا خلى عن امارات المفسدة وانما حسن ذلك لكونه منفعة خالية عن امارات
المفسدة غير مضرة بالمالك لان العلم بالحسن داير مع العلم بهذه الاوصاف وجودا وعدما وذلك
دليل العلية وهذه المعاني قايمة في مسالتنا فوجب الجزم بالحسن فان قلت هب انكم تعلمون
فيه منفعة لكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قايم فلم لا يكفي ذلك في القبح قلت هذا مدفوع
من وجهين الاول ان العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى الامارة فاما المفسدة الخالية عن
الامارة فلا عبرة بها الا ترى انهم يلومون من قام من تحت حايط لا ميل فيه لجواز سقوطه ولا
يلومونه اذا كان الجدار مايلا ويلومون من امتنع من اكل الطعام الشهي لتجويز كونه مسموما من غير
امارة ولا يلومونه على الامتناع عند قيام الامارة فعلمنا ان مجرد الاحتمال لا يمنع الثاني
لو قبح الاقدام لتجويز كونه مفسدة لقبح الاحجام عنه لتجويز كونه مصلحة وفيه وجوب الانفكاك عن
كل واحد منهما وهو تكليف ما لا يطاق الوجه الثاني في اصل المسالة ان الله تعالى خلق الطعوم في
الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها وذلك يقتضي ان يكون له تعالى فيه غرض مخصصا و
الا كان عبثا ويستحيل ان يعود الغرض الى الله تعالى لامتناع ذلك عليه فلا بد وان يكون
الغرض عايدا الى غيره فاما ان يكون الغرض هو الاضرار او الانتفاع او لا هذا ولا ذاك والاول
باطل اما اولا فباتفاق العقلا واما ثانيا فلانه لا يحصل الضرر الا بادراكها فاذا كان الضرر
مقصودا والادراك من لوازم الضرر كان [illegible] لان لازم المطلوب مطلوب ولا يجوز ان
يكون الغرض لا ايراد الاضرار ولا الانتفاع لانه باطل بالاتفاق فتعين ان الغرض هو الانتفاع

وذلك الانتفاع لا يعقل الا على احد ثلثة اوجه اما بان يدركهما واما بان يجتنبهما لكونهما مفسدة
فيستحق الثواب بالاجتناب بهما واما بان يستدل بهما وفي كل ذلك اباحة ادراكهما لانه انما يستحق
الثواب بتجنبهما اذا دعت النفس الى ادراكهما وفيه تقدم ادراكهما وانما يستدل بهما اذا عرفت
والمعرفة بهما موقوفة على ادراكهما لان الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بهما من دون الادراك فصح
انه لا فايدة فيها الا اباحة الانتفاع بها الوجه الثالث انه يحسن من العقلا التنفس في
الهوا وان يزيدوا منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن رام ان لا يزيد على قدر ما يحتاج اليه
عده العقلا من المجانين والعلة في حسنه انه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة وهي قايمة في مسالتنا وهذه
الدلالة عين الدلالة الاولى واستشهاد بالهوا مثال لذلك اما القايلون بالحظر
فقد احتجوا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا على الشاهد واحتج
الفريقان على فساد قولنا انه لا حكم بوجهين الاول ان قولنا لا حكم هذا حكم بعدم الحكم والجمع بين
اثبات الحكم وعدمه متناقض والثاني ان هذه التصرفات اما ان يكون ممنوعا عنها فيكون
على الحظر او لا يكون فيكون على الاباحة ولا واسطة بين النفي والاثبات والجواب عن
الاول ان الحكم العقلي في الاصل ممنوع سلمناه لكن لا نسلم كونه معللا بالوصف المذكور والاعتماد
في اثبات العلية على الدوران الفاسد وقد ابطلناه وعن الثاني القدح فيما ذكروه من
التقسيم ثم بالنقض بالطعوم المؤذية المهلكة وعن حجة اصحاب الحظر بان لا اذن معلوم بدليل
العقل كالاستظلال بحايط الغير ثم قلت لم قلتم ان هذا القياس يدل عليه وعن التناقض
بان نقول اي تناقض في الاخبار عن عدم الاباحة والحظر وعن الاخير لم مرادنا بالوقف
انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة ولو فسرناه بالعلم بعدم الحكم قلنا هذا القدر ليس اباحة
بدليل انه حاصل في فعل البهيمة مع انه لا يسمى مباحا بل المباح هو الذي اعلم فاعله او دل انه
لا حرج عليه في الفعل والترك فاذا بينا انه لم يوجد هذا الاعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن
مباحا والله اعلم

الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه

قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال
المستدل بها اما الطرق فاما ان تكون عقلية او سمعية اما العقلية فلا مجال لها عندنا في
الاحكام لما بينا انها لا تثبت الا بالشرع واما عند المعتزلة فلها مجال لان حكم العقل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحظر اما السمعية فاما ان تكون منصوصة او مستنبطة اما المنصوص
فهو قول او فعل يصدر عمن لا يجوز الخطا عليه والذي لا يجوز الخطا عليه هو الله ورسوله
ومجموع الامة والصادر عن الرسول وعن الامة اما قول او فعل والفعل لا يدل الا
مع القول فيكون الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية والدلالة القولية اما ان
يكون النظر في ذاتها وهي الاوامر والنواهي واما في عوارضها اما بحسب متعلقاتها وهي

العموم والخصوص أو بحسب كيفية دلالته وهو المجمل والمبين، والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض فلا جرم باب الأمر والنهي مقدم على باب الخصوص والعموم. ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهي، والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية تعلق الأمر والنهي بتلك المتعلقات، ومتعلق الشيء مقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص على باب المجمل والمبين. وبعد الفراغ عنه لا بد من باب الأفعال. ثم هذه الدلالة قد ترد تارة لإثبات الحكم وأخرى لرفعه فلا بد من باب النسخ، وإنما قدمناه على باب الإجماع. ثم هذه الأقوال والأفعال قد نحتاج إلى التمسك بها من لم يشاهد الرسول وإلى أهل الإجماع، فلا يصل إليه هذه الأدلة إلا بالنقل، فلا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم والنقل الذي يفيد الظن، وهو باب الأخبار. فهذه كلها أبواب أصول الفقه بحسب الدلالة المنصوصة. ولما كان التمسك بالمنصوصات إنما يمكن بواسطة اللغات فلا بد من تقديم باب اللغات على الكل. وأما الدليل المستنبط فهو القياس، فهذه أبواب طرق الفقه. وأما باب كيفية الاستدلال بها فهو باب التراجيح. وأما باب كيفية حال المستدل بها فالذي ينزل حكم الله تعالى إن كان عاميا فلا بد له من الاستفتاء، وهو باب المفتي والمستفتي. ثم نختم الأبواب بذكر أمور اختلف المجتهدون في كونها طرقا إلى الأحكام الشرعية. فهذا مجموع أبواب أصول الفقه: أولها اللغات، وثانيها الأمر والنهي، وثالثها العموم والخصوص، ورابعها المجمل والمبين، وخامسها الأفعال، وسادسها الناسخ والمنسوخ، وسابعها الإجماع، وثامنها الأخبار، وتاسعها القياس، وعاشرها التراجيح، وحادي عشرها الاستفتاء، وثاني عشرها الأمور التي اختلفوا في أنها هل هي طرق الأحكام الشرعية أم لا. ولنختم هذا الفصل بذكر بحثين: الأول أن تحصيل هذا العلم فرض، والدليل عليه أن معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة، ولا طريق إلى تحصيلها إلا بهذا العلم، وما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب. وإنما قلنا إن معرفة حكم الله واجبة للإجماع على أن المكلف غير مخير بين النفي والإثبات في الوقائع النازلة، بل لله تعالى في كل واقعة أو في أكثرها أحكام معينة على المكلف. وإنما قلنا إنه لا طريق إلى معرفة حكم الله تعالى إلا بهذا العلم لأن المكلف إما أن يكون عاميا أو لا يكون، فإن كان عاميا ففرضه السؤال، لكن لا بد من انتهاء السائلين إلى عالم وإلا لزم الدور أو التسلسل، وعلى جميع التقادير فحكم الله تعالى لا يصير معلوما. وإن كان عالما فالعالم لا يمكنه أن يعرف حكم الله تعالى إلا بطريق، لانعقاد الإجماع على أن الحكم بمجرد التشهي غير جائز،

ولا معنى لأصول الفقه إلا مجموع هذه الطرق، فثبت أنه لا سبيل إلى معرفة حكم الله تعالى إلا بأصول الفقه. وأما أن ما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا فسيأتي تقريره في باب الأمر إن شاء الله.

البحث الثاني: في أنه من فروض الكفايات، لأنا سنبين الدلالة إن شاء الله تعالى في باب المفتي والمستفتي على أنه لا يجب على الناس بأسرهم طلب الأحكام بالدلائل المفصلة بل يجوز الاستفتاء، وذلك يدل على أن تحصيل هذا العلم ليس من فروض الأعيان بل من فروض الكفايات.

الكلام في اللغات وفيه تسعة أبواب

الباب الأول

في الأحكام الكلية للغات. واعلم أن البحث إما أن يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالته، ولما كانت دلالته وضعية فالبحث إما أن يقع عن الواضع أو الموضوع أو عن الموضوع له أو عن الطريق الذي به يعرف الوضع.

النظر الأول في البحث عن ماهية الكلام. اعلم أن لفظة الكلام عند المحققين منا تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة، والمعنى الأول مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه، إنما الذي نتكلم فيه القسم الثاني. قال أبو الحسين: الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها، وربما زيد فيه فقيل: إذا صدر عن قادر واحد. أما قولنا المنتظم فاعلم أنه حقيقة في الأجسام، لأن النظام هو التأليف وذلك لا يتحقق في الأجسام، لكن الأصوات المتوالية على السمع شبهت بها فأطلق لفظ المؤلف والمنتظم مجازا. وقولنا من الحروف احترزنا به عن الحرف الواحد، فإن أهل اللغات قالوا: أقل الكلام حرفان إما ظاهرا أو في الأصل كقولنا ق وش وع، فإنه كان في الأصل عي، ولذلك يرجع في التثنية عيا، إلا أنه أسقط الياء للتخفيف. وقولنا المسموعة احتراز عن حروف الكتابة. وقولنا المتميزة احتراز عن أصوات كثير من الطيور. وقولنا المتواضع عليها احتراز عن المهملات. وقولنا إذا صدر عن قادر واحد احتراز عما إذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر، فإنه لو تكلم أحدهم بالنون من نصر والثاني بالصاد والثالث بالراء فإن ذلك لا يسمى كلاما. واعلم أن هذا الحد يقتضي أمرين: أحدهما كون الكلمة المفردة كلاما، وهو قول الأصوليين، والنحاة أجمعوا على فساد ذلك وأن لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة ونقلوا فيه نصا عن سيبويه، وقول أهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم. الثاني أن قولهم أقل الكلام حرفان إما ظاهرا أو في الأصل مشكل بلام التمليك وباء الإلصاق وفاء التعقيب، فإنها أنواع الحروف التي هي قسيم الاسم، وكل حرف كلمة، وكل كلمة كلام، مع أنها غير مركبة. فإن قلت: الحركة في التحقيق حرف، فإذا ضم الحركة إلى الحرف كان المجموع مركبا. قلت: هذا على بعده لو قلناه لزم الإشكال بالياء من غلامي وبنون التنوين ولام التعريف، فإنها حروف مفردة خالية عن الحركات وهي مفيدة، والأولى أن نساعد أهل النحو

وتقول لكل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو كلمة فهذا بيننا وللحرف الخالي عن الحركة
والحروف المتحركة والمركب عن الحروف وأما الكلام فهو الجملة المفيدة وهي إما الجملة الاسمية كقولك
زيد قائم أو الفعلية كقولك قام زيد وما يتركب عن الجملتين وهي الشرطية كقولك إن كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود قال ابن جني الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة بالنقصان
وتارة بالزيادة أما بالنقصان فإذا قلت قام زيد ثم أسقطت ذكر الزيد وأنقصت على مجرد
قولك قام لم يبق كلاما وأما بالزيادة فإذا أدخلت على تلك الجملة صيغة الشرط حتى صار هكذا إن
قام زيد فإنه لأجل هذه الزيادة خرج عن كونه كلاما لأنه لا يكون مفيدا ما لم يضم إليه غيره

النظر الثاني في تحقيق الواضع

كون اللفظ مفيدا للمعنى إما أن يكون لذاته
أو بالوضع سواء كان الواضع هو الله تعالى أو الناس أو بعضه من الله وبعضه من الناس
فهذه احتمالات أربعة الأول مذهب عباد بن سليمان الصيمري والثاني وهو القول بالتوقيف
مذهب الأشعري وابن فورك والثالث وهو القول بالاصطلاح مذهب أبي هاشم وأتباعه
والرابع وهو القول بأن بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي فيه قولان منهم من قال ابتداء اللغة
يقع بالاصطلاح والباقي يمتنع أن يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس الحد وقال القدر الضروري
الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي ويعزى القول إلى الأستاذ أبي إسحق وأما جمهور المحققين فقد
اعترفوا بجواز هذه الأقسام وتوقفوا عن الجزم والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان
أنه لو لزم الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم ولاهتدى كل إنسان
إلى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء
والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا لأحد طرفي الجائز
على الآخر من غير مرجح وهو محال وإذا حصلت بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب
إن كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم
بوقت معين دون ما قبله وما بعده وإن كان الناس فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك الوقت
اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شخص بعلم خاص من غير أن
يكون بينهما مناسبة وأما الذي يدل على إمكان الأقسام الثلثة فهو أن الله تعالى قادر على
أن يخلق فيهم علما ضروريا بالألفاظ وبالمعاني وبأن واضعا وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني
وعلى هذا التقدير تكون اللغات توقيفية وأيضا فيصح من الواحد منهم أن يضع لفظا لمعنى
ثم إنه يعرف ذلك الغير ذلك الوضع بالإيماء والإشارة ويساعده الآخر عليه وعلى هذا أمكن أن يجمع
جمع أطفال في دار بحيث لا يسمعون شيئا من اللغات فإذا بلغوا الكبر لا بد وأن يحدث فيما
بينهم لغة يخاطب بها بعضهم بعضا وبهذا الطريق يتعلم الولد الطفل اللغة من أبويه ويعرف
الغرض غيره ما في ضميره بالإشارة فثبت إمكان كونها اصطلاحية وإذا ثبت جواز القسمين

ثبت جواز الثالث وهو أن يكون البعض توقيفيا والبعض اصطلاحيا وأما أنا فلا أجزم
بأحد هذه الثلثة فذلك يكون فيه الطعن في طرف القاطعين واحتج القائلون بالتوقيف
بالمنقول والمعقول أما المنقول فمن ثلثة أوجه أحدها قوله تعالى وعلم آدم الأسماء
كلها دل هذا على أن الأسماء توقيفية وإذا ثبت ذلك في الأسماء ثبت أيضا في الأفعال
والحروف من ثلثة أوجه الأول أنه لا قائل بالفرق والثاني أن التكلم بالأسماء وحدها
متعذر فلا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف الثالث أن الاسم إنما سمي اسما
لكونه علامة على مسماه والأفعال والحروف كذلك فهي أيضا أسماء وأما تخصيص لفظ الاسم
ببعض الأقسام فهذا عرف أهل اللغة والنحو وثانيها أنه تعالى ذم أقواما على تسميتهم
بعض الأشياء من غير توقيف بقوله تعالى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله
بها من سلطان فلو لم تكن ما سوى هذه من الأسماء توقيفية لما صح هذا الذم وثالثها
قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم فليس المراد منه
اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأكمل فلا يفيد تخصيص
الألسن بالذكر فبقي أن يكون المراد اختلاف اللغات أما المعقول فمن وجهين أحدهما أن
الاصطلاح إنما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف إلا بطريق
كالألفاظ والكتابة وكيف كان فإن ذلك الطريق لا يفيد لذاته فهو إما بالاصطلاح فيكون
الكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل أو بالتوقيف وهو المطلوب وثانيها أنه لو كانت
بالمواضعة لارتفع الأمان عن الشرع فإنها لعلها على خلاف ما اعتقدنا لأن اللغات
قد تبدلت فإن قلت لو وقع ذلك لاشتهر قلت هذا مبني على أن الواقعة العظيمة
يجب اشتهارها وذلك ينتقض بسائر معجزات الرسول وبأمر الإمامة أنها أفرادي أو مشاع
أما القائلون بالاصطلاح فقد تمسكوا بالنص والمعقول أما النص فقوله تعالى وما أرسلنا
من رسول إلا بلسان قومه فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسول فلو كانت اللغة توقيفية
والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة لزم الدور وهو محال وأما المعقول فهو أنها لو كانت توقيفية
لكان إما أن يقال إنه تعالى يخلق العلم الضروري بأنه تعالى وضعها لتلك المعاني أو لا يكون
كذلك والأول لا يخلو إما أن يخلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل وباطل أن يخلقه
في عاقل لأن العلم بأنه تعالى وضع تلك اللفظة لتلك المعاني يتضمن العلم به تعالى فلو كان
ذلك العلم ضروريا لكان العلم به تعالى ضروريا لأن العلم بصفة الشيء متى كان ضروريا كان
العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا ولو كان العلم به تعالى ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك
باطل لما ثبت أن كل عاقل فإنه يجب أن يكون مكلفا وباطل أن يخلقه في غير العاقل لأنه
من البعيد أن يصير الإنسان غير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات النادرة

اللطيفة واما الثاني وهو ان الله تعالى لم لا يخلق العلم الضروري بوضع تلك الالفاظ لتلك
المعاني فحينئذ لا يعلم سامعها كونها موضوعة لتلك المعاني الا بطريق آخر والكلام فيه
كالكلام في الاول فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى ان اصطلاح هذا المخصص ما عول
ابن متويه في التذكرة واحتج الاستاذ ابو اسحق على قوله بان الاصطلاح لا يتم
الا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فان عرفه باصطلاح آخر لزم التسلسل
فثبت انه لا بد في اول الامر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع ان تحدث لغات
كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة الا ترى ان الناس يحدثون في كل زمان
الفاظا ما كانوا يستعملونها قبل ذلك فهذه ادلة الجازمين والجواب بجميع
عن التمسك بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ان نقول لم لا يجوز ان يكون المراد من
التعليم انه تعالى الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجلها
قدر على هذا الوضع وليس لاحد ان يقول التعليم ايجاد العلم بل التعليم فعل صالح لان يترتب
عليه حصول العلم ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك سلمنا
ان التعليم ايجاد العلم ولكن العلم الذي يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى فالعلم الذي حصل
بعد الاصطلاح يكون من خلق الله تعالى فقوله تعالى وعلم لا ينافي كونه بالاصطلاح
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان المراد من الاسماء العلامات والصفات مثل ان يقال انه تعالى
علم آدم عليه السلام ان الخيل يصلح للكر والفر والجمال للحمل والثيران للزرع وذلك لان الاسم
مشتق من السمة او من السمو وعلى هذين التقديرين فكل ما يعرف ماهيته ويكشف عن
حقيقته كان اسما واما تخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ فهذا عرف حادث سلمنا ان المراد
من الاسماء هو هذه الالفاظ لم لا يجوز ان يقال انها كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق خلقه
الله قبل آدم فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره وعن الثاني انهم انما استحقوا الذم
لاطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقاد حقيقة مسمى الالهية فيها وعن الثالث ان اللسان
اسم للجارحة المخصوصة وهي غير مرادة بالاجماع فلا بد من المجاز فليس صرفه الى اللغات
اولى من ان نصرفه الى القدرة على اللغات او الى مخارج اللغات وعن الرابع
انه باطل بتعلم الولد اللغة من والديه فان ذلك لا يعتبر مسبوقا بالتوقيف سلمنا انه لا بد قبل
الاصطلاح من لغة اخرى ليصطلحوا بها على تلك اللغة الثانية فلم لا يجوز ان يكون هذه
اللغات التي نتكلم بها الان اصطلاحية لاحتمال انه كان قبل هذه اللغات لغة
اخرى وانها كانت توقيفية ثم ان الناس في تلك اللغة اصطلحوا على وضع هذه اللغات
فان قلت اذا كان لا بد من الاعتراف بلغة توقيفية فلنعترف بكون هذه اللغات
توقيفية ولنسقط من البين تلك الواسطة المجهولة قلت كما انا الان لا نجزم وكما

ذكرتم ليس من الجزم في شيء وعن الخامس انه لو وقع التغيير في هذه اللغة لاشتهر ونقضه
بمعجزات الرسول وان الاقامة زادي او مشاه سيجي الجواب عنها في باب الاخبار ان شاء الله تعالى
اما الذي احتج القائلون بالاصطلاح فالجواب عما تمسكوا به اولا ان الحجة انما تتم لو
لم يحصل التوقيف الا ببعثة الرسل وذلك ممنوع وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال انه تعالى
خلق فيهم علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني ولكن لا يخلق
فيهم العلم بان ذلك الواضع هو الله سلمنا انه تعالى خلق فيهم العلم بان ذلك الواضع هو الله
تعالى لم قلت انه باطل قوله لانه ينافي التكليف قلنا انه ينافي التكليف بمعرفة الله تعالى
ولا ينافي التكليف بسائر الاشياء سلمنا انه لا يخلقه في العاقل لم لا يخلقه في غير العاقل ولم
لا يجوز في المجنون ان يعلم بالعلم الضروري بعض الحكم الدقيقة فهذا هو الجواب
عن وجوه القاطعين ومنه ظهر ضعفهما وجب التوقف

النظر الثالث في البحث عن الموضوع

اعلم ان الانسان الواحد لما خلق بحيث لا يمكنه ان بجميع
يستقل وحده باصلاح ما يحتاج اليه بل لا بد من جمع عظيم ليعين بعضهم بعضا حتى تم لكل
واحد منهم ما يحتاج اليه احتاج كل واحد منهم الى ان يعرف صاحبه ما في نفسه من الحاجات
وذلك التعريف لا بد فيه من طريق وكان يمكنهم ان يضعوا لغير الكلام معرفا للمعاني الضميرية كا
لحركات المخصوصة بالاعضاء المخصوصة معرفات لاصناف الماهيات الا انهم وجدوا
جعل الاصوات المتقطعة طريقا الى ذلك اولى من غيره لوجوه احدها ان ادخال
الصوت في الوجود اسهل من غيره لان الصوت انما تولد من كيفية مخصوصة في
اخراج النفس وذلك امر ضروري فصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع به انتفاعا
كليا اولى من تكليف طريق آخر قد يشق على الانسان الاتيان به وثانيها ان الصوت
لا يدخل في الوجود بمقتضى فيكون موجودا حال الحاجة ويعدم حال الاستغناء عنه واما
سائر الامور فانها قد تبقى وربما يقف عليه من لا يراد وقوفه عليه واما الاشارة فانها قاصرة
عن افادة الغرض فان الشيء ربما كان بحيث لا يمكن الاشارة اليه حسا كذات الله وصفاته
واما المعدومات فتعذر الاشارة اليها ظاهر واما الاشياء ذوات الجهات
فكذلك ايضا لان الاشارة اذا توجهت الى محل فيه لون وطعم وحركة لم يكن انصرافها الى
بعضها اولى من البعض وثالثها ان المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها كثيرة جدا فلو وضعنا
لكل واحد منها علامة خاصة لكثرت العلامات بحيث يعسر ضبطها او يلزم وقوع الاشتراك
في اكثر المدلولات وذلك مما يخل بالتفهيم فلهذه الاسباب وغيرها اتفقوا على اتخاذ الاصوات
المتقطعة معرفات للمعاني لا غير

النظر الرابع في البحث عن الموضوع له

وفيه ابحاث اربعة **الاول** الاقرب انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ لان الطلب

ولا يجوز لان المعاني التي يمكن تعقل كل واحد منها غير متناهية فلو وجب ان يكون
لكل معنى لفظ لكان ذلك اما على الانفراد او على الاشتراك والاول باطل لانه يفضي الى
وجود الفاظ غير متناهية والثاني ايضا باطل لان تلك الالفاظ المشتركة اما ان
يوجد فيها ما وضع لمعاني غير متناهية او لا يكون كذلك والاول باطل لان الوضع
لا يكون الا بعد التعقل وتعقل امور غير متناهية على التفصيل محال في حقنا واذا كان
كذلك امتنع منا وقوع التخاطب بذلك اللفظ والثاني يقتضي ان يكون مدلولات
الالفاظ متناهية لان الالفاظ اذا كانت متناهية ومدلول كل واحد منها متناهي
وضم المتناهي الى المتناهي مرات متناهية لا يفيد الا المتناهي فكان الكل متناهيا فالمجموع
كالامهات فثبت ان غير مدلول عليه بالالفاظ اذا ثبت هذا الامر فنقول المعاني على قسمين
منها ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون كذلك والاول لا يجوز خلو اللغة
عن وضع اللفظ بازائه لان الحاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي الى التعبير عنها
متوفرة والصوارف عنها زائلة ومع توفر الدواعي وارتفاع الصوارف يجب الفعل
واما الامور التي لا يشتد الحاجة الى التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة
عليها **البحث الثاني** في انه ليس الغرض من وضع اللغات ان يستفاد
بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة
على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات المتوقف على العلم بتلك المسميات المتوقف
على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم
الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها تمكن الانسان من تفهيم ما يتركب
من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة فان قلت ما ذكرتموه في
المفردات قائم بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكون ذلك اللفظ
المركب موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفيد العلم
بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور قلت لا نسلم ان الالفاظ المركبة
لا تفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول بيانه
انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لتلك المعاني المفردة وعلمنا
ايضا كون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت
الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب
بعضها الى بعض في الذهن ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن
حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان استفادة العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف
على العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لها **البحث الثالث**

في ان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني
الذهنية والدليل عليه اما في الالفاظ المفردة فلانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه
صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفناه انه حيوان لكنا ظنناه طيرا سميناه به
فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلاف الاسامي عند اختلاف الصور
الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في المركبات فلانك اذا قلت
قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه
ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ فحينئذ نستدل به على الوجود الخارجي واما ان يعرف
اللفظ دالا على ما في الخارج فلا **البحث الرابع** في ان اللفظ المشهور المتداول
بين الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص مثاله ما يقوله
مثبتو الاحوال من المتكلمين ان الحركة معنى يوجب للذات كونه متحركا فنقول المعلوم عند
الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا فاما ان متحركيته حالة معللة بمعنى او انها غير واقعة
بالقادر فذلك الوجه القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة ولفظ الحركة
لفظة متداولة فيما بين الجمهور من اهل اللغة واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا
لذلك المعنى بل الاسم للحركة الا نفس كون الجسم متنقلا لا غير **النظر الخامس**
فيما به يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه لما كان المرجع في معرفة شرعنا الى القرآن
والاخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفا على
العلم بهذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ثم الطريق
الى معرفة لغة العرب ونحوهم وتصريفهم اما العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل
فلا مجال له في هذه الاشياء لما بينا انها امور وضعية والامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها
اما النقل فهو اما تواتر او احاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يتركب
من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء من صيغ الجمع وعرفنا
بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ نعلم بالعقل
بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق واعلم ان على كل
واحد من هذه الطرق الثلاثة اشكالات اما التواتر فالاشكال عليه من وجوه احدها انا
نجد الناس مختلفين في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين اختلافا
لا يمكن القطع فيه بما هو الحق كلفظة الله فان بعضهم زعم انها ليست عربية بل سريانية
والذين جعلوها عربية اختلفوا في انها من الاسماء المشتقة او الموضوعة والقائلون
بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون بكونه موضوعا اختلفوا ايضا اختلافا
كثيرا ومن تأمل ادلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة علم انها متعارضة وان شيئا منها

لا تفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذلك اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة
حتى ان اكثر المحققين في علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلوة من الصلوين
وهما عظما الورك ومن المعلوم ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر
والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا واذا
كان الحال في هذه الالفاظ التي هي اشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا
كذلك فما ظنك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذر
فان قيل هب انه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل
ولكنا نعلم معانيها في الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظ الله على الاله سبحانه وتعالى
وان كنا لا نعلم ان مسمى هذا اللفظ هو الذات او المعبودية او القادرية وكذا القول
في سائر الالفاظ قلت حاصل ما ذكرته انا نعلم اطلاق لفظ الله على الاله سبحانه
وتعالى من غير ان نعلم ان مسمى هذا الاسم ذاته او كونه معبودا او كونه قادرا على الاختراع
او كونه ملجأ الخلق او كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة
لهذه اللفظة وذلك يفيد نفي القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك في هذه اللفظة
مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها اظهر
وثانيها ان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة فهب انا علمنا حصول
شرائط التواتر في حفاظ اللغات والنحو والتصريف في زماننا هذا فكيف نعلم
حصولها في سائر الازمنة فان قلت الطريق اليه امران احدهما ان الذين
شاهدناهم اخبرونا ان الذين اخبروهم بهذه اللغات كانوا موصوفين بالصفات
المعتبرة في التواتر وان الذين اخبروا من اخبرهم كانوا كذلك الى ان يتصل النقل الى زمان
الرسول عليه السلام وثانيهما ان هذه الالفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني ثم وضعها
واضع لهذه المعاني لاشتهر ذلك ولعرف فان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله قلت
اما الاول فغير صحيح لان كل واحد منا حين سمع لغة مخصوصة من انسان فانه لا يسمع منه
انه سمعه من اهل التواتر وان الذين سمعوا كل من سمعه سمعوها ايضا من اهل التواتر
الى ان يتصل ذلك بزمان الرسول عليه السلام بل تحرير هذه الدعوى على هذا الوجه مما لا يفهمه
كثير من الادباء فكيف يدعى عليهم انهم علموه بالضرورة بل غاية التصوير في راوي اللغة
ان يسنده الى كتاب صحيح او الى استاذ متقن ومعلوم ان ذلك لا يفيد اليقين واما الثاني
فضعيف ايضا اما اولا فلان ذلك الاشتهار انما يجب في الامور العظيمة التي يجب اشتهارها
واما ثانيا فلان ذلك ينتقض بما انا نرى اكثر العرب في زماننا هذا يتكلمون بالفاظ مختلفة
واعرابات فاسدة مع انا لا نعلم واضع تلك الالفاظ المختلفة ولا زمان وضعها وينتقض

ايضا بالالفاظ العرفية فانها نقلت عن موضوعاتها الاصلية مع انا لا نعرف المغير ولا
زمان التغيير فكذلك هاهنا سلمنا انه يجب ان يشتهر ذلك لكن لا نسلم انه لم يشتهر فانه قد
اشتهر بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات انما اخذت عن جمع مخصوص كالخليل
وابي عمرو بن العلاء والاصمعي وابي عمرو الشيباني واضرابهم ولا شك ان هؤلاء ما كانوا
معصومين ولا كانوا بالغين حد التواتر واذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين
بقولهم اقصى ما في الباب ان يقال انا نعلم قطعا كون هذه اللغات باسرها منقولة على
سبيل الكذب الا انا لا نسلم ذلك ونقطع بان فيها ما هو صدق قطعا لكن كل لفظة عيناها
فانه لا يمكننا القطع بانها من قبيل ما نقل صدقا او كذبا وحينئذ لا يبقى القطع في لفظ معين
اصلا هذا هو الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات واما الاحاد فالاشكال
عليه من وجوه احدها ان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن ومعرفة القران والاخبار مبني على
معرفة اللغة والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون فوجب ان لا يحصل القطع بشيء
من مدلولات القران والاخبار وذلك خلاف الاجماع وثانيها ان رواية الاحاد لا تفيد
الظن الا اذا سلمت عن الجرح وهؤلاء الرواة مجروحون بيانه ان اجل الكتب المصنفة في اللغة
والنحو كتاب سيبويه وكتاب العين اما كتاب سيبويه فقدح الكوفيين فيه وفي صاحبه اظهر
من الشمس وايضا فالمبرد كان من اجل البصريين وقد افرد كتابا في القدح فيه واما
كتاب العين فقد اطبق الجمهور من اهل اللغة على القدح فيه وايضا فان ابن جني افرد
بابا في كتاب الخصائص في قدح الاكابر من الادباء بعضهم في بعض وتكذيب بعضهم بعضا
وطول في ذلك وافرد بابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه من
ذلك القدح في الكوفيين وافرد بابا اخر في كلمات من الغريب لا يعلم احد اتى بها الا ابن
احمر الباهلي وروي عن رؤبة وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ولا سبقا اليها
وعلى هذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وايضا فالاصمعي كان
منسوبا الى الخلاعة ومشهورا بانه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها والعجب من الاصوليين
انهم اقاموا الدلالة على ان خبر الواحد حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان
هذا اولى لان اثبات اللغة كالاصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير ان يقيموا الدلالة على
ذلك فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا عن احوال رواة اللغات والنحو وان يتفحصوا
عن اسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الاخبار لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع
شدة الحاجة اليه فان النحو واللغة تجري مجرى الاصل للاستدلال بالنصوص وثالثها ان رواية
الراوي انما تقبل اذا سلمت عن المعارض وهاهنا روايات دالة على ان هذه اللغة تطرق
اليها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلما نقلنا عن رؤبة وابيه من الزيادات وكذلك

عن الاصمعي والمازني واما النقل فلما روى ابن جني باسناده عن ابن سيرين عن عمر
بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجا الاسلام
فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم وغفلت عن الشعر وروايته فلما
كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمانت العرب في الامصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤلوا
فيه الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وقد هلك من العرب من هلك فحفظوا اقل ذلك وذهب
عليهم اكثره وروى ابن جني ايضا باسناده عن يونس ابن حبيب عن ابي عمرو بن العلا انه قال
ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير قال ابن جني فهذا ما تراه
وقد روي في معناه كثير وذلك يدل على تنقل الاحوال بهذه اللغة واعتراض الاحداث عليها
وكثرة تغيرها ولو ايضا فان الصحابة مع شدة عنايتهم بامر الدين واجتهادهم في ضبط احواله
عجزوا عن ضبط الامور التي شاهدوها في كل يوم خمس مرات وهو كون الاقامة فرادى او
مثنى والجهر بالقراءة ورفع اليدين فاذا كان الامر في هذه الاشيا الظاهرة كذلك فما
ظنك بالالفاظ وكيفية الاعراب مع قلة وقعها في قلوبهم ومع ما انهم ما اشتغلوا بتحصيلها
وتدوينها فيحصل لا بعد انقراض الصحابة والتابعين واما ما يتركب من العقل والنقل فالاعتراض
عليه ان الاستدلال بالمقدمتين العقليتين على الصحة لا يصح الا اذا ثبت ان المناقضة غير جائزة
على الواضع وهذا انما يثبت اذا ثبت ان الواضع هو الله تعالى وقد بينا ان ذلك غير
معلوم فان قلت الناس اجمعوا على صحة هذه الطريق لانهم لا يستفيدون شيا من مباحث
علم النحو والتصريف الا بهذا الطريق والاجماع حجة قلت اثبات الاجماع من فروع
هذه القاعدة لان اثبات الاجماع يتوقف على الدلايل السمعية والدليل السمعي
لا يصح الا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالاجماع فرع هذا الاصل فلو اثبتنا هذا
الاصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام الاشكال والجواب اللغة والنحو
على قسمين احدهما المشهور المتداول والعلم الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية كانت
موضوعة لهذه المعاني فانا نجد انفسنا جازمة بان لفظ السماء والارض كانا مستعملين
في زمان الرسول عليه السلام في هذين المسميين ونجد التشكيك الذي ذكرتموه جاريا مجرى شبه
السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب وثانيها الالفاظ الغريبة
والطريق الى معرفتها الاحاد اذا عرفت هذا فنقول اكثر الفاظ القران ونحوه وتصريفه
من القسم الاول فلا جرم قامت الحجة به واما القسم الثاني فقليل جدا وما كان كذلك فلا نتمسك
به في المسايل القطعية بل في الظنيات وبينا وجوب العمل بالظن بالاجماع وبينا الاجماع
بانه واردة بلغات معلومة لا مظنونة وبهذا الطريق يزول الاشكال

الباب الثاني في تقسيم الالفاظ

التقسيم الاول اللفظ اما ان يعتبر دلالته بالنسبة الى تمام مسماه
وهو من حيث هو كذلك او بالنسبة الى ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك او بالنسبة الى ما يكون خارجا عن المسمى
من حيث هو كذلك والاول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام **تنبيهات**
الاول الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة اما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا
وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا في المسمى فهو التضمن
وان كان خارجا فهو الالتزام **الثاني** انما قلنا في التضمن انه دلالة اللفظ على جزء المسمى
من حيث هو كذلك احترازا عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة على سبيل الاشتراك وكذا القول
في الالتزام **الثالث** دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم الخارجي لان الجوهر و
العرض متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر والضدان متنافيان وقد يستعمل
اللفظ الدال على احدهما في الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها بل المعتبر اللزوم الذهني
ظاهرا ثم هذا اللزوم شرط لا موجب ولنرجع الى التقسيم فنقول اللفظ الدال بالمطابقة اما ان
لا يدل شي من اجزائه على شي حين هو جزؤه وهو المفرد كالانسان واما ان يدل كل واحد من اجزائه على
شي حين هو جزؤه وهو المركب واما ان يدل احد جزئيه دون الاخر وهو غير واقع لانه يكون ح
مهملا او مستعملا وهو غير مفيد اما المفرد فيمكن تقسيمه على ثلاثة اوجه الاول ان المفرد
اما ان يمنع نفس تصور معناه من الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الماهية الكلية
اما ان يكون تمام الماهية او جزءا منها او خارجا عنها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني
هو الذاتي والثالث هو العرضي اما الماهية فاما ان يكون ماهية شي واحد او ماهية اشياء
والاول هو الماهية بحسب الخصوصية واما الثاني فتلك الاشيا لابد وان يخالف كل واحد منها
صاحبه في التعين فاما ان يحصل مع ذلك مخالفة بعضها بعضا في شي من الذاتيات او لا يحصل
فان كان الاول فتمام القدر المشترك بينها وبين الامور الداخلة هو تمام الماهية المشتركة
لان ما هو اعم لا يكون تمام المشترك وما هو اخص منه لا يكون مشتركا وما يساويه فان ساواه
في الماهية فهو هو والا فهو غير وان ساواه في اللزوم دون المفهوم لم يكن هو تمام القدر المشترك
وان كان الثاني كان تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهية كل واحد منها بعينه اذ لو كان
لكل واحد منها ذاتي اخر وراء القدر المشترك كانت المخالفة بينها لا بالتعين فقط بل بالذاتيات
وقد فرض بانه لا مخالفة في الذاتيات هذا خلف واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك
وهو الجنس او تمام الجزء الذي يميزه عما يشاركه في الجنس وهو الفصل او المجموع الحاصل منهما
وهو النوع واما الذي لا يكون كذلك فيكون ذلك جزء الجزء وهو اما جنس الجنس او جنس الفصل
او فصل الجنس او فصل الفصل ثم الاجناس تترتب متصاعدة وتنتهي في الارتفاع الى
جنس لا جنس فوقه وهو جنس الاجناس والانواع تترتب متنازلة الى نوع لا نوع تحته

وهو نوع الانواع وأما الوصف الخارجي عن الماهية فتقسيمه على وجهين الاول ان ذكر
الخارجي اما ان يكون لازما للماهية او لتشخصه او لا يلزم واحدا منهما واللازم لكل
واحد من القسمين فلا يكون بوسط وبغير وسط والمتوسطات ينتهي الى غير ذي
وسط والا لزم الدور او التسلسل وغير اللازم قد يكون سريع الزوال وقد يكون بطيئه
الثاني ان الوصف الخارجي اما ان يعتبر من حيث انه يختص بنوع واحد او يوجد في
غيره وهو الخاصة او من حيث انه يوجد فيه وفي غيره وهو العرض العام وهذا التقسيم
وان كان بالحقيقة في المعاني لكنه عظيم النفع في الالفاظ **التقسيم الثاني** للفظ المفرد
وهو اما ان يكون معناه مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف والاداة والاول فاما ان
يكون اللفظ الدال عليه دالا على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم والاسم
تقسيمه من وجهين الاول ان الاسم ان كان اسما لجزئي فان كان مضمرا فهو المضمرات
وان كان مظهرا فهو العلم وان كان اسما لكلي فهو اما ان يكون اسما لنفس الماهية كلفظ الاسود
وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او لموصوف لامر ما بصفة وهو اسم المشتق كلفظ
الضارب فان مفهومه شي ما مجهول بحسب دلالة هذا اللفظ لكن علم منه انه موصوف بصفة
الضرب الثاني ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمانه المعين وهو على اقسام ثلثة
فان المسمى قد يكون نفس الزمان كلفظ الزمان واليوم والغد وقد يكون احد اجزاء الزمان
كالاصطباح ولهذا انطرق اليه التعريف وقد لا يكون زمانا ولا متركبا من الزمان
كالسواد وامثاله **التقسيم الثالث** للفظ المفرد وهو اما ان يكون اللفظ
والمعنى واحدا او يتكثران او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس اما القسم الاول
فالمسمى ان كان نفس تصوره مانعا من الشركة فمظهره فهو العلم وان لم يمنع فخصول
ذلك المسمى في تلك المواضع ان كان بالسوية فهو المتواطي والا بالسوية فهو المشكك
كالموجود الذي يسمى للواجب اولى من ثبوته للممكن اما اذا تكثرت الالفاظ والمعاني
فهي المتباينة سواء تباينت المسميات بذواتها او كان بعضها صفة لبعض كالسيف
والصارم او صفة الصفة كالناطق والفصيح اما اذا تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهو
الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او من لغات واما اذا اتحد اللفظ وتكثر
المعنى فهذا اللفظ اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل عنه الى معنى اخر او وضع لها
معا اما الاول فاما ان يكون ذلك النقل لمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه
وهو المرتجل او لمناسبة وحينئذ اما ان يكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول اليه
اقوى من دلالته على المنقول عنه او لا يكون فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى
المنقول اليه لفظا منقولا ثم الناقل ان كان هو الشارع سمي لفظا شرعيا كالصلوة

او اهل العرف فيسمى لفظا عرفيا والعرف اما ان يكون عاما كلفظ الدابة او خاصا كما في
الاصطلاحات التي لكل طايفة من اهل العلم فاما ان لم يكن دلالته على المنقول اليه اقوى
من دلالته على المنقول عنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة الى الموضوع الاول حقيقة وبالنسبة
الى الثاني مجازا ثم جهات النقل كثيرة من جملتها المشابهة وهو المسمى بالمستعار خاصة
اما اذا كان اللفظ الواحد موضوعا للمعنيين حقيقة فاما ان يكون افادة ذلك اللفظ لهما
على السوية او لا على السوية فان كانت على السوية سميت اللفظة بالنسبة اليهما معا
مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما مجملا لان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده
معلوم فكان مشتركا من هذا الوجه واما ان المراد هذا او ذاك فغير معلوم فلا جرم كان مجملا
من هذا الوجه واما ان كانت دلالة اللفظ على احدهما اقوى سميت اللفظة بالنسبة
الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا **تنبيه** الاقسام الثلثة الاول مشتركة
في عدم الاشتراك فهي نصوص اما الرابع فينقسم الى ما يكون افادته لاحد مفهوميه ارجح
من افادته للثاني وهو الظاهر والا ما لا يكون كذلك وهو الذي يكون على السوية وهو المجمل
او مرجوحا وهو المأول والنص والظاهر يشتركان في الرجحان الا ان النص راجح مانع
من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم فهو
جنس لنوعي النص والظاهر والذي لا يفيد الرجحان فهو المتشابه وهو جنس لنوعي المجمل
والمأول اما المركب فنقول الحاجة الى اللفظ المركب كما تقدم ثلثة اقسام فالقول المفهم اما ان يفيد
طلب شي افادة اولية او لا يفيد فان كان الاول فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشي وهو الاستفهام
او طلب التحصيل وهو ان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو
السؤال وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس وكذا القول في طلب الامتناع اما
القول المفهم الذي لا يفيد طلب شي افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق وهو الخبر او لا يكون
وهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء ويسمى هذا القسم بالتنبيه لتميزه عن غيره وانواع
جنس التنبيه معلومة بالاستقراء لا بالحصر هذا كله تقسيم دلالة المطابقة اما تقسيم دلالة
الالتزام فنقول المعنى المستفاد من دلالة الالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ
المفردة او من حال تركيبها والاول قسمان لان المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون
شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة او تابعا له فان كان الاول فهو المسمى بدلالة الاقتضا
ثم تلك الشرطية قد تكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا فان العقل دل على ان
هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه الحكم الشرعي وقد تكون شرعية كقوله والله اعتق
هذا العبد فانه يلزمه تحصيل الملك لانه لا يمكنه الوفا بقوله شرعا الا بعد ذلك
واما ان كان تابعا لتركيبها فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى او لا يكون والاول كدلالة

بخروج الثاقب على تخرم الضرب عند من لا يثبته بالقياس واما الثاني فاما ان يكون المدلول
عليه بالالتزام ثبوتيا او عدميا اما الاول فكقوله تعالى فالآن باشروهن ومد ذلك
الى غاية تبين الخيط الابيض فيلزم فيمن اصبح جنبا ان لا يفسد صومه والا وجب ان يحرم
الوطء في اخر جزء من الليل بقدر ما يقع الغسل فيه واما الثاني فهو ان تخصيص الشيء بالذكر
هل يدل على نفيه عما عداه **التقسيم الثاني** للالفاظ اللفظ الدال على معنى اما ان
يكون مدلوله لفظا او لا يكون مدلوله لفظا والثاني سيجيء عن اعتبار فالذي مدلوله
لفظ فاما ان يكون لفظا مفردا او مركبا وكل منهما اما دال على معنى او ليس بدال فهذه اربعة
احدها اللفظ الدال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظة الكلمة وانواعها واصنافها
فان لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد يتناول لفظ الرجل وهو لفظ مفرد
دال على معنى مفرد وكذا القول في جميع اسماء الالفاظ كالقول والكلام والامر والنهي والعام و
الخاص وامثالها وثانيها اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب وهو كلفظ الخبر
فانه يتناول قولك قام زيد وهو لفظ مركب دال على معنى مركب وثالثها اللفظ الدال على
لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو الحرف المعجم فانه يتناول كل واحد من آحاد الحروف وتلك الحروف
لا تفيد شيئا فان قلت اليس انهم قالوا لفظ الالف اسم لتلك المدة قلت ليس المراد من
نون الحروف لا تفيد شيئا الا نفس تلك المدة وكذا القول في سائر الحروف ورابعها اللفظ
الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى والاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض
الافادة فحيث لا افادة فلا تركيب واعلم ان في البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف دقايق
غامضة ذكرناها في الكتاب المحرر في حقايق النحو **الباب**
الثالث في الاسماء المشتقة والنظر في ماهية الاسم المشتق وفي احكامه اما الماهية
فقال الميداني رحمه الله الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد
احدهما الى الاخر واركانه اربعة احدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة الى ذلك
المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك
الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة فاما ان
يكون بالزيادة او النقصان او بهما معا فهذه تسعة اقسام احدها زيادة الحركة وثانيها
زيادة الحرف وثالثها زيادتهما معا ورابعها نقصان الحركة وخامسها نقصان الحرف
وسادسها نقصانهما معا وسابعها زيادة الحرف مع نقصان الحركة وثامنها زيادة
الحركة مع نقصان الحرف وتاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه ايضا حركة و
حرف فهذه هي الاقسام الممكنة وعلى اللغوي طلب امثلتها ما وجد منها اما الاحكام فنذكرها
في مسايل **المسألة الاولى** ان صدق المشتق ينفك عن صدق المشتق منه خلافا

لابي علي وابي هاشم فان العالم والقادر والحي اسماء تشتق من العلم والقدرة والحيوة ثم انهما
يطلقان هذه الاسماء على الله تعالى وينكران حصول العلم والقدرة والحيوة لله تعالى
لان المسمى بهذه الاسماء هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهذه المعاني
غير ثابتة لله تعالى فلا يكون له تعالى علم وقدرة وحيوة مع انه عالم قادر حي واما ابو الحسين
فانه لا يتقرر معه هذا الخلاف لان المعنى عنده بالقدرة نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية
وبهذه الاحكام حاصلة لله تعالى فيكون لله تعالى علم وقدرة لنا ان المشتق مركب والمشتق
منه مفرد والمركب بدون المفرد غير معقول **المسألة الثانية** اختلفوا في ان
بقاء وجه الاشتقاق هل هو شرط لصدق الاسم المشتق والاقرب انه شرط خلافا لابي علي ابن
سينا من الفلاسفة ولابي هاشم من المعتزلة لنا ان بعد انقضاء الضرب يصدق عليه بصدق
عليه انه ليس بضارب واذا صدق ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب بيان الاول انه
يصدق عليه انه ليس بضارب في هذه الحال وقولنا ليس بضارب جزء من قولنا ليس بضارب
في الحال ومتى صدق الكل صدق كل واحد من اجزائه فاذن صدق عليه انه ليس بضارب
بيان الثاني وهو انه لما صدق عليه ذلك وجب ان لا يصدق عليه ضارب لان قولنا ضارب
يناقضه في العرف انه ليس بضارب بدليل ان من قال فلان ضارب فمن اراد تكذيبه
وابطال قوله قال انه ليس بضارب ولولا انه نقيض الاول والا لما استعملوه لنقض الاول
ولما ثبت كونهما موضوعين لمفهومين متناقضين وقد صدق احدهما فوجب ان لا يصدق
الاخر فان قيل لا نسلم ان بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب قوله
انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال ومتى صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب
قلنا هم الذي وحده يجوز ان يكون مخالفا الحكم مع غيره فلا يلزم من صدق قولنا ليس بضارب
في الحال صدق قولنا ليس بضارب سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب فلم لا يصدق عليه
انه ضارب بيانه ان قولنا فلان ضارب وفلان ليس بضارب مما لم يعتبر فيه اتحاد الوقت
لم يتناقضا ولا يجوز ايراد احدهما لتكذيب الاخر سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على الحكم لكنه
معارض بوجوه الاول ان الضارب من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعم من قولنا
حصل له الضرب في الحال او في الماضي لانه يمكن تقسيمه اليهما ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
ولا يلزم من نفي الخاص نفي المشترك فاذن لا يلزم من نفي الضاربية في الحال نفي الضاربية
مطلقا الثاني ان اهل اللغة اتفقوا على ان اسم الفاعل اذا كان في تقرير الماضي لا يعمل عمل
الفعل ولولا ان اسم الفاعل يصح اطلاقه لفعل وجد في الماضي حالا لكان هذا الكلام لغوا
الثالث لو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم
والمخبر واليوم والامس وما يجري مجراها حقيقة في شيء اصلا والا لازم باطل فالملزوم مثله

بيان الملازمة ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية لا لكل واحد منها ومجموع تلك الحروف
لا وجود له اصلا بل الموجود منه ابدا ليس الا الحرف الواحد فلو كان شرط كون الاسم المشتق
حقيقة حصول المشتق منه اوجب ان لا يصير هذا الاسم حقيقة البتة فان قلت لم لا يجوز ان
يقال لم الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف سلمنا انه ليس كذلك لكن لم لا يجوز ان يقال
حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول بتمامه اما اذا لم يكن كذلك
فلا او نقول شرط كون المشتق حقيقة حصول المشتق منه اما بمجموعه او باجزائه وههنا
وان امتنع ان يكون للمجموع وجود لكنه لا يمتنع ذلك للاحاد او نقول لم لا يجوز ان يقال هذه
الالفاظ ليست حقائق في شيء من المسميات اصلا قلت الجواب عن الاول ان ذلك باطل باجماع
اهل اللغة وايضا فالالزام عائد في لفظ الخبر فانه لا اشك ان كل واحد من حروف الخبر ليس
خبرا وكذا واحد من اجزاء الشهر والسنة ليس شهرا او سنة وعن الثاني ان احدا من الائمة
لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلا وعن الثالث ان هذه الالفاظ مستعملة وكل مستعمل فانه اما
ان يكون حقيقة او مجازا وكل مجاز فله حقيقة فاذن هذه الالفاظ حقائق في بعض الاشياء وقد
علم بالضرورة انها ليست حقائق فيما عدا هذه المعاني فهي حقائق فيها الرابع الايمان اسما
مشتركا للتصديق او العمل او الاقرار او مجموعها والشخص حال لا يكون مباشرا لشيء من هذه
الثلاثة يسمى مؤمنا حقيقة فلولا ان حصول ما منه الاشتقاق ليس شرطا لصدق المشتق لما
كان كذلك والجواب قوله يجوز ان يختلف حال الشيء بسبب الانفراد والتركيب قلنا
مدلولات الالفاظ المركبة ليس الا المركب الحاصل من المفردات التي هي مدلولات الالفاظ
المفردة قوله وحدة الزمان معتبرة في تحقق التناقض قلنا هذا الانزاع فيه لكنا ندعي ان
قولنا ضارب يفيد الزمان المعين ومن الحاضر بدليل ما ذكرنا ان احد اللفظين مستعمل
في رفع الاخر اما اولا فلانا نعلم بالضرورة من اهل اللغة انهم متى حاولوا التكذيب المتلفظ باحد
اللفظين لا يذكرون الا اللفظ الاخر ويكتفون بذكر كل واحد منها عند محاولة تكذيب
الاخر ولولا انتفاء كل واحدة منها للزمان المعين والا لما حصل التكاذب واما ثانيا فلان
كلمة ليس موضوعة للسلب فاذا قلنا ليس بضارب فلا بد وان يفيد سلب ما فهم من قولنا
ضارب والا لم يكن لفظة ليس مستقلة للسلب واذا ثبت ان كل واحدة من هاتين اللفظين
موضوعة لرفع مقتضى الاخر وجب فيما لما ذكر الزمان المعين والا لم يحصل التكاذب ثم لا
نزاع في ان ذكر الزمان ليس هو الماضي ولا المستقبل فتعين الحاضر قوله في المعارضة الاولى ان
ثبوت الضرب له اعم من ثبوته له في الماضي او الحاضر بدليل صحة التقسيم اليهما قلنا كما يمكن
تقسيمه الى الماضي والحاضر يمكن تقسيمه الى المستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب له
اعم من ثبوته في الحال او في المستقبل فان كان ما ذكرته يقتضي كون الضارب حقيقة لمن حصل

الضرب له في الماضي فليكن حقيقة لمن سيوجد الضرب منه في المستقبل ولزم ايوجد البتة لا في الحاضر
ولا في الماضي وانه باطل بالاتفاق قوله ثانيا اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا افاد الفعل
المستقبل لا يعمل عمل الفعل فيلزم ان يكون الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد فيه المشتق منه لا
شك في فساده قوله ثالثا يلزم ان لا يكون اسم الخبر حقيقة اصلا قلنا المعتبر عندنا حصوله
بتمامه ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه ودعوى الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة
قوله رابعا الشخص يسمى مؤمنا وان لم يكن مشتغلا في الحال بمسمى الايمان قلنا لا نسلم ان ذلك الاطلاق
حقيقة والدليل عليه انه لا يجوز ان يقال اكابر الصحابة انهم كفرة لاجل كفر كان موجودا قبل
ايمانهم ولا اليقظان انه نائم لاجل نوم كان موجودا قبل ذلك **المسئلة الثالثة**
في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها
مثل انواع الروائح والالام فلا اشك ان ذلك غير حاصل فيها واما التي لها اسماء ففيها بحثان
احدهما انه هل يجب ان يشتق لمحالها منها اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين منا ان ذلك واجب
فان المعتزلة لما قالوا ان الله تعالى يخلق كلامه في جسم قال اصحابنا لم لو كان كذلك لوجب ان
يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب وثانيهما اذا لم

يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم
لان الله تعالى يسمى متكلما بذلك الكلام واستدلت المعتزلة بقولهم في الموضعين بان القتل والضرب
والجرح قائم بالمقتول والمجروح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذن محل
المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله واجيبوا عنه بان الجرح ليس
عبارة عن الامر الحاصل في المجروح بل عن تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حكم حاصل
للفاعل وكذا القول في القتل واجاب المعتزلة عنه بانه لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا
وقوع المقدور بها اذ لو كان التاثير امرا زائدا لكان اما ان يكون قديما وهو محال لان
تاثير الشيء في الشيء نسبة بينهما فلا يعقل ثبوتها عند عدم واحد منهما او محدثا فيفتقر الى
تاثير اخر ولزم التسلسل والذي يحسم مادة الاشكال ان الله تعالى خالق العالم واسم الخالق
مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله والدليل على ان الخلق
عين المخلوق انه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل
ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من الاسم المشتق
ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا تقتضي الحلول لان لفظ اللابن والتامر والبقال
والمدني والحداد مشعر بامور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق **المسئلة الرابعة**
مفهوم الاسود شيء ما له السواد فاما حقيقة ذلك الشيء فخارج عن المفهوم فان علم
بطريق الالتزام يدل عليه انك تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه جسم ذو

ذو سواد لمنزلة ذكر منزلة ما بين الجسم ذو السواد حيث يكون جسما

الباب الرابع في احكام الترادف والتوكيد

الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا المفردة عن الاسم والحد وبقولنا باعتبار واحد عن اللفظين اذا دلا على شي واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة واعلم ان الفرق بين المترادف والمؤكد ان المترادفين يفيدان فايدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه لا يفيد عين فايدة المؤكد بل يفيد تقويته والفرق بينه وبين التابع كقولنا شيطان ليطان ان التابع وحده لا يفيد بل بشرط كونه مفيدا بتقدم الاول عليه اما الاحكام ففي مسايل

المسلة الاولى في اثباته

من الناس من انكره وزعم ان الذي يظن انه من المترادفات فهو من المتباينات التي تكون لتباين الصفات او لتباين الموصوف مع الصفات والكلام معهم اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع وهو اما في لغتين وهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة واحدة وهو مثل الاسد والليث والحنطة والقمح والتعسفات التي ذكرها الاشتقاقيون في دفع ذلك مما لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل فوجب تركها عليهم

المسلة الثانية في الداعي الى الترادف

الاسما المترادفة اما ان يحصل من واضع او من واضعين اما الاول فيشبه ان يكون مع السبب الاقلي وفيه سببان احدهما التسهيل والاقدار على الفصاحة لانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسما الشي ويصح مع اسم الاخر وربما حصل رعاية السجع والمقلوب والمجنس وساير اصناف البديع مع بعض اسما الشي دون البعض الثاني التمكن من تادية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى واما الثاني فيشبه ان يكون هو السبب الاكثري فهو اصطلاح احدى القبيلتين على اسم لشي غير الاسم الذي اصطلحت القبيلة الاخرى عليه ثم اشتهار الوضعين بعد ذلك ومن الناس من قال الاصل عدم الترادف لوجهين الاول انه مخل بالفهم التام لاحتمال ان يكون المعلوم لكل واحد من المخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الاخر فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر فيحتاج كل واحد الى حفظ تلك الالفاظ حذرا عن هذا المحذور فيزداد المشقة الثاني انه يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الاصل

المسلة الثالثة

في انه هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفات مقام الاخر ام لا الاظهر في اول النظر ذلك لان المترادفين لا بد وان يفيد كل واحد منهما عين فايدة الاخر فالمعنى لما صح ان يضم الى معنى غيره ما يكون مدلولا لاحد اللفظين لا بد وان يصح تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثاني لان صحة الضم من عوارض المعاني لا من عوارض الالفاظ والحق انه غير واجب لان صحة الضم قد يكون من عوارض الالفاظ لان المعنى الذي يعبر عنه في العربية بلفظ من يعبر عنه بالفارسية بلفظ اخر فاذا قلت خرجت من الدار استقام الكلام ولو ابدلت

كلمة من وحدها بمرادفها بالفارسية لم يجز وهذا الامتناع ما جا من قبل المعاني بل من قبل الالفاظ واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة واحدة والله اعلم

المسلة الرابعة

اذا كان احد المترادفين اظهر كان الجلي بالنسبة الى الخفي شرحا له وربما انعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين وزعم كثير من المتكلمين انه لا معنى للحد الا ذلك فقالوا الحد تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه تفهيما للسايل وليس الامر كما ذكروه على الاطلاق في الماهية المفردة اذا حاولنا تعريفها بدلالة المطابقة لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروه

المسلة الخامسة في التاكيد واحكامه وفيه ابحاث

الاول التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر الثاني الشي اما ان يوكد بنفسه او بغيره والاول كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلثا والثاني على ثلثة اقسام لان لفظ التاكيد اما ان يختص به المفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى وهو كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون اكتعون ابتعون ابصعون والكل وهو من الباب وقد يكون داخلا على الجمل بغير ما عليها الصيغة ان وما جرى مجراها الثالث في حسن استعماله والخلاف مع الملحدة الطاعنين في القران والنزاع اما ان يقع في جوازه عقلا او في وقوعه اما الجواز فهو معلوم بالضرورة لان التاكيد يدل على شدة اهتمام القايل بذلك الكلام واما الوقوع فاستقرا اشعارهم يدل عليه واعلم ان التاكيد وان كان حسنا لكنه متى امكن حمل الكلام على فايدة زايدة وجب صرفها اليها الرابع في فوايد التاكيد وبيانها ان شا الله ذكرها في باب العموم عند استدلال الواقفية بحسن التاكيد على الاشتراك

الباب الخامس في الاشتراك

اللفظ المشترك هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوعة لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن الاسما المفردة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل على الشي بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطي فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد

المسلة الاولى في بيان امكان وجوده

وجود اللفظ المشترك اما ان يكون واجبا او ممتنعا او جايزا وقال بكل واحد من هذه الاقسام قايل اما القايلون بالوجوب فقد احتجوا بامرين الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك انما قلنا ان الالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب عن المتناهي متناه وانما قلنا ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواع الموجودات وهي غير متناهية واما ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي حصل الاشتراك فهو معلوم بالضرورة

الثاني لأن الألفاظ العامة كالموجود والشيء لا بد منها في اللغات ثم قد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود الآخر فيكون قول الموجود عليهما بالاشتراك والجواب عن الأول بعد تسليم المقدمتين الباطلتين أن نقول الأمور التي يقصد فيها المسمون بالتسمية متناهية فإنهم لا يشرعون في أن يسموا كل واحد من الأمور التي لا نهاية لها ولئن ذكروا ما لا يخطر ببالهم تكثير يقصدون تسميتها بل لا يقصدون إلا إلى تسمية أمور متناهية ويمكن أن يكون لكل واحد منها اسم مفرد وأيضا فكل واحد من هذه الألفاظ المتناهية إن دل على معان متناهية لم يكن جميع الألفاظ المتناهية دالا على معان غير متناهية لأن المتناهي إذا أضعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وإن دل كل واحد منها أو بعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة وعن الثاني أنا لا نسلم أن الألفاظ العامة ضرورية في اللغات ولئن سلمناه لكن لا نسلم أن الوجود غير مشترك في المعنى ولئن سلمناه لكن لا يجوز اشتراك الموجودات بأسرها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة وأما القائلون بالامتناع فقد قالوا المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك كان منشأ للمفاسد على ما سيأتي تقريره في مسألة أن الأصل عدم الاشتراك وما يكون منشأ المفاسد وجب أن لا يكون والجواب لا نزاع في أنه لا يحصل الفهم التام من سماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لأن أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لا نفيا ولا إثباتا والأسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يلزم من ذلك جزم القول بأنها غير مشروعة فكذا ههنا وإذا بطل هذان القولان ثبت الإمكان أولا ثم الوقوع ثانيا أما بيان الإمكان فمن وجهين الأول أن المواضعة تابعة لأغراض المتكلم وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة كما روي عن أبي بكر أنه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما إلى الغار إنه من هو فقال رجل يهديني السبيل ولأنه ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشيء على التعيين إلا أنه يكون واثقا بصحة وجود أحدهما لا محالة فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فإن أي معنى يصح فله أن يقول إنه كان مرادي الثاني أن ما ذكروه من المفاسد لو صح فإنما يقدح في أن يضع الواضع لفظا لمعنيين على سبيل الاشتراك لكنه يجوز أن يوجد المشترك بطريقين آخرين وهو أن يضع قبيلة اسما لشيء وقبيلة أخرى ذلك الاسم لشيء آخر ثم تشيع الوضعان ويخفى كونه موضوعا للمعنيين من جهة القبيلتين وأما الوقوع فمن الناس من قال لأن كل ما يظن مشتركا فهو إما متواطئ أو يكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر كالعين فإنه وضع أولا للجارحة المخصوصة

ثم نقل إلى الدينار لأنه في العزة والصفاء كتلك الجارحة وإلى الشمس لأنها في الصفاء والضياء كتلك الجارحة وإلى الماء لوجود المعنى فيه وعندنا أن كل ذلك ممكن والأغلب على الظن وقوع المشترك والدليل عليه أنا إذا سمعنا القرء لم نفهم أحد الأمرين من غير تعيين بل يبقى الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا أو حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر لما كان كذلك فإن قلت لم لا يجوز كونه حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر ثم خفي ذلك قلت أحكام اللغات لا سبيل إلى القطع المانع من الاحتمال لأن العبيد وما ذكرتموه لا يمنع كونه حقيقة فيهما الآن وهو المقصود

المسألة الثانية في أقسام اللفظ المشترك المفهومان إما أن يكونا متباينين كالطهر والحيض المسميين بالقرء أو لا يكونا متباينين بل يكون بينهما تعلق وحينئذ لا يخلو إما أن يكون أحدهما جزءا من الآخر أو لا يكون والأول مثل ما إذا سمي معنى عام باسم وسمي خاص تحته بذلك الاسم فوقوع الاسم عليهما والحالة هذه يكون بالاشتراك كالممكن إذا قيل لغير الممتنع ولغير الضروري فإن غير الممتنع أعم من غير الضروري فإذا قيل الممكن عليهما فهو بالاشتراك وأيضا فقول على الخاص وحده قول بالاشتراك أيضا بالنظر إلى ما فيه من المفهومين المختلفين وأما إن لم يكن أحدهما جزءا من الآخر فلا بد وأن يكون أحدهما صفة للآخر وهو كما إذا سمي شخص أسود اللون بالأسود فإن قول الأسود عليه من حيث إنه لقب ومن حيث إنه مشتق بالاشتراك إذا نسبت ذلك الشخص إلى القار فإن اعتبرت لونه كان الأسود مقولا عليه وعلى القار بالتواطؤ ولئن اعتبرت اسمه كان الأسود مقولا عليه وعلى القار بالاشتراك **دقيقة** لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لأن اللفظ لا بد وأن يكون بحيث متى أطلق أفاد شيئا وإلا كان عبثا والمشترك بين النفي والإثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات وهذا معلوم لكل أحد والله أعلم

المسألة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك السبب الأكثري هو أن يضع كل واحدة من القبيلتين ذلك اللفظ لمسمى آخر ثم تشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك والأقلي هو أن يضع واضع واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل وقد سبق في الفصل السالف أن التكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم فأما السبب الذي به يعرف كون اللفظ مشتركا فقد ذكر إما الضرورة وهو أن نسمع تصريح أهل اللغة به وأما النظر وذلك أنا سنذكر إن شاء الله تعالى الطرق الدالة على كون اللفظ حقيقة في مسماها فإذا وجدت تلك الطرق في اللفظة الواحدة بالنسبة إلى معنيين مختلفين حكمنا بالاشتراك ومن الناس من ذكر فيه طريقين آخرين أحدهما أن حسن الاستفهام يدل على الاشتراك لأن الاستفهام عبارة عن طلب الفهم وطلب الشيء حال حصوله محال والفهم إنما لا يكون حاصلا لو كان اللفظ مترددا بين المعنيين الثاني قالوا استعمال اللفظ في معنيين ظاهرا دل على كونه حقيقة فيهما وذلك يقتضي الاشتراك واعلم أنا نبين إن شاء الله تعالى

في باب العموم لان هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك **المسألة الرابعة** في انه لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك المفرد في معانيه على الجمع ذهب الشافعي والقاضي ابو بكر رحمهما الله
الى جوازه وهو قول الجبائي والقاضي عبد الجبار بن احمد وذهب اخرون الى امتناعه وهو
قول ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي ثم اختلفوا فمنهم من منع لامر يرجع الى القصد
ومنهم من منع منه لامر يرجع الى الوضع وهو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من مقدمة
وهي انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل ان يكون موضوعا لهما
على الجمع وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من افراده ولا يلزم من
يكون المجموع مساويا لكل واحد من افراده في جميع الاحكام ولا يلزم من كون كل واحد
من الشيئين مسمى باسم كون مجموعهما مسمى به اذا ثبت هذه المقدمة فالدليل على ما قلنا ان الواضع
اذا وضع لفظا لمفهومين على الانفراد فاما ان يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما او ما وضعه
له فان قلنا انه ما وضعه للمجموع فاستعماله لافادة المجموع استعمال اللفظ في غير موضوعه
وانه غير جائز وان قلنا وضعه للمجموع فلا يخلو اما ان يستعمل لافادة المجموع وحده او لافادته
مع افادة الافراد فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوماته لان الواضع وضع ذلك
اللفظ بازاء امور ثلثة على البدل احدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون
استعمال اللفظ في كل مفهوماته وان قلنا انه يستعمل في افادة المجموع والافراد على الجمع فهو محال
لان افادته للمجموع معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا بهما معا وافادته للمفرد معناه انه يحصل
الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان اللفظ المشترك
من حيث انه مشترك لا يمكن استعماله في افادة مفهوماته على الجمع واحتج المجوزون
بامور احدها ان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ثم ان الله تعالى اراد بهذا
اللفظ كلي معنييه في قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي وثانيها قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب فقد اراد بالسجود هاهنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب واراد ايضا
وضع الجبهة على الارض لانه تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه
العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان الذي خصوا به من السجود هو
وضع الجبهة فقد صار المعنيان مرادين وثالثها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء واراد به الحيض والطهر لان المراة اذا كانت من اهل الاجتهاد
فالله تعالى اراد منها الاعتداد بكل واحد منهما بدلا عن الاخر بشرط ان يؤدي اجتهادها
اليه اوالي الاخر ورابعها قال سيبويه قول القائل لغيره الويل لك دعاء وخبر فجعله
مفيدا لكلا الامرين والجواب عن هذه الوجوه باسرها ان ما ذكروه لو صح

لدل على ان هذه الالفاظ كما هي موضوعة للاحاد فهي موضوعة للمجموع ايضا وحينئذ فالله تعالى قد
استعمل اللفظ في غير مفهومه وهو غير جائز وعلى هذا التقدير يكون قد استعمله لافادة المجموع
لا في افادة احد موضوعاته لا في افادة الكل على ما بينا **فرعان الاول**
منع بعض من انكر استعمال المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوازه في الجمع اما في جانب الاثبات
فكقوله للمراة اعتدي بالاقراء والقرء لا يجوز ان يقول اعتدي بقرء معناه اعتدي بقرء وقرء
وقرء اذا لم يصح ان يفاد بلفظ المفرد كلا المدلولين لم يصح ذلك ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا عين
ما يفيده الافراد واما في جانب النفي فكذلك ايضا وفيه احتمال لانا انما منعناه من افادة معنييه في جانب
الاثبات لما قلنا ان الواضع ما وضعه لهما جميعا واما في جانب النفي فلم يثبت دليل قاطع على ان
الواضع ما استعمله في افادة نفيهما جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان النفي لا يفيد الا رفع مقتضى
الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند حرف النفي الا المعنى الواحد
فاما ان اريد حمله على ان المراد منه لا تعتدي بما هو مسمى بالقرء فيكون كون الحيض والطهر مسمى
بالقرء وصف معقول مشترك بينهما فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطيا لا مشتركا الثاني
انا لو جوزنا ان يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك نقل عن الشافعي والقاضي
ابي بكر رحمهما الله انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه
وفيه نظر لانه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له فهو
ايضا موضوع لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون
الجزم بافادة المجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا لاحد الجائزين على الاخر من غير مرجح
وهو محال فان قلت حمله على المجموع احوط فيكون الاخذ به واجبا قلت القول بالاحتياط
سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى **المسألة الخامسة** في ان الاصل عدم الاشتراك ونعني
به ان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الغالب على الظن عدم الاشتراك ويدل عليه وجوه
احدها ان احتمال الاشتراك لو كان مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل التفاهم بين ارباب
اللسان حالة التخاطب في اغلب الاحوال من غير استكشاف لكنا علمنا حصول ذلك فثبت ان
الغالب احتمال الانفراد وثانيها لو لم يكن الاشتراك مرجوحا لما افادت الادلة السمعية ظنا
فضلا عن اليقين لاحتمال ان يقال ان تلك الالفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا وبين غيره
وعلى هذا الفرض يحتمل ان يكون المراد غير ما ظهر لنا وحينئذ لا يبقى التمسك بالقرآن و
الاخبار مفيدا ظنا فضلا عن العلم وثالثها ان الاستقراء دل على ان الكلمات في الاكثر
مفردة لان الكلمة اما حرف او اسم او فعل اما الحروف فكتب النحو شاهدة بانها مشتركة
فهي مشتركة والفعل فهو اما الماضي او المستقبل او الامر اما الماضي والمستقبل فهي مشتركة
لانها تارة تستعمل في الخبر واخرى في الدعاء ولان صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال

واما صيغة افعل فالقول بكونها مشتركة بين الوجوب والندب مشهور واما الاسماء ففيها اشتراك
كثير فاذا ضممنا اليها الافعال والحروف كانت الغلبة للاشتراك قلنا الاصل في الالفاظ
الاسماء والاشتراك نادر فيها بدليل انه لو كان الاشتراك اغلب لما حصل فهم غرض المتكلم في الاكثر
ولما لم يكن كذلك علمنا ان الغالب عدم الاشتراك ورابعها ان الاشتراك يخل بفهم القايل والسامع وذلك
يقتضي ان لا يكون موضوعا بازائه بيانه ان الخلل في الفهم اما في حق السامع فمن وجهين الاول ان
الغرض من الكلام حصول الفهم وهو غير حاصل في المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته
الثاني ان سامع اللفظ المشترك ربما تعذر عليه الاستكشاف اما لانه يهاب المتكلم او لانه
يستنكف من السؤال واذا لم يستكشف فربما حمل على غير المراد فيقع في الجهل ثم ربما ذكره
لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ولهذا قال صاحب المنطق السبب الاعظم في وقوع الاغلاط
حصول اللفظ المشترك واما في حق القايل فلان الانسان اذا تلفظ باللفظ المشترك احتاج في
تفهيمه الى ان يذكره باسمه المفرد فيقع تلفظه باللفظ المشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع
تنبه للقرينة الدالة على تعيين المراد مع ان السامع لم يتنبه له فيحصل الضرر كمن قال لعبده
اعط الفقير عينا على ظن انه فهم ان مراده الماء فاعطيه الذهب فيتضرر السيد به فثبت
بهذه الوجوه ان الاشتراك منشأ المفاسد وهذه المفاسد ان لم تقتض امتناع الوضع فلا اقل
من اقتضاء المرجوحية والجواب ان الانسان مضطر في بقائه الى استعمال المفردات والحاجة
الى المشترك فيكون المفرد اغلب في الوجود وفي الظن بيان الحاجة الى المفردات ان الانسان
لا يستقل بتكميل مهمات معيشته بدون الاستعانة بغيره والاستعانة بالغير لا تتم الا باطلاع
الغير على حاجته وقد عرفت ان ذلك لا يحصل الا بالالفاظ وذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ
المفرد واما قلنا ان الحاجة الى المشترك غير ضرورية لانهم ان احتاجوا الى التعريف الاجمالي
امكنهم ذكر تلك المفردات مع لفظ الترديد وحينئذ يحصل المطلوب من اللفظ المشترك
واذا ظهرت المقدمتان ثبت رجحان المفرد على المشترك في الوجود وفي الذهن وهو المطلوب

المسئلة السادسة فيما يتعين مراد اللافظ باللفظ المشترك اللفظ المشترك
اما ان يوجد معه قرينة مخصصة او لا يوجد فان لم يوجد بقي مجملا لما ثبت من امتناع حمله على الكل
وان وجدت القرينة فتلك القرينة اما ان تدل على حال كل واحد من مسميات اللفظ الغاء او اعتبارا
او على حال البعض الغاء او اعتبارا واما على حال الكل من حيث هو كل الغاء او اعتبارا او هو مندرج
تحت حال البعض لان اللفظ اذا كان مفيدا لكل واحد من تلك الافراد وللكل من حيث هو كل كان
الكل احد الامور المسميات به فيكون القرينة الدالة عليه الغاء او اعتبارا داخلة في حال البعض
فما اندرج تحت تلك اللفظة فالقسم الاول ما يفيد اعتبار كل واحد من تلك المعاني فتلك المعاني
اما ان تكون متنافية او لا يكون فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الى ان يظهر

المرجح وان لم تكن متنافية فقال بعضهم الادلة المنفصلة في حمل اللفظ على كل معانيه معارضة للدليل
المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه فيعتبر بينهما الترجيح وهذا خطأ لان الدلالة المانعة
من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه دلالة قاطعة فلا تقبل المعارضة بخلاف قوله المعارضة
لكن لا معارضة ههنا فان الدليلين اذا اقتضيا حمل اللفظ على كلي مدلوليه امكن ان يكون اللفظ كما
كان موضوعا لكل واحد منهما بالاشتراك فهو ايضا موضوع للمجموع او ان المتكلم قد تكلم به مرتين
ومع هذين الاحتمالين زال التعارض واذا بطل التعارض فثبت الدلالة على كون
كل واحد منهما مرادا وجب عليهما القسم الثاني وهو الذي يدل على الغاء كل واحد من المعاني فحينئذ
يجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقايق الملغاة ثم لا يخلو اما ان يكون تلك الحقايق الملغاة بحال
لو لم تقم الدلالة على الغائها كان البعض ارجح من البعض او ليس الامر كذلك فان كان الاول فالمجازات
اما ان تكون متساوية في القرب او لا تكون متساوية فان تساوت المجازات وكانت احدى
الحقيقتين راجحة كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحا وان تفاوتت المجازات نظر فان كان مجاز
الحقيقة الراجحة راجحا فلا كلام في رجحانه وان كان مجاز الحقيقة المرجوحة راجحا وقع التعارض
بين المجازين لان هذا المجاز وان كان راجحا الا ان حقيقته مرجوحة وذلك المجاز وان كان مرجوحا
الا ان حقيقته راجحة فقد اختص كل واحد منهما بوجه رجحان فيصار الى الترجيح واما ان كانت
الحقايق متساوية فاما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الاخر الى الحقيقة
الاخرى او لا يكون فان كان الاول وجب العمل بالاقرب وان كان الثاني بقيت اللفظة مترددة
بين مجازات تلك الحقايق لما ثبت من امتناع حمل اللفظ على مجموع معانيه سواء كانت حقيقية
او مجازية القسم الثالث وهو الذي يدل على الغاء البعض فاللفظ المشترك اما ان يكون مشتركا
بين معنيين فقط او اكثر فان كان الاول فقد زال الاجمال لان اللفظ لما وجب حمله على معنييه ولا يمكن
الا هذين وقد تعذر حمله على ذلك تعين حمله على هذا وان كان الثاني وهو ان يكون
المعاني اكثر من واحد فعند قيام الدليل على الغاء واحد بقي اللفظ مجملا في الباقي واما
القسم الرابع وهو الذي يدل على اعتبار البعض وهذا يزيل الاجمال سواء كانت اللفظة مشتركة
بين معنيين او اكثر **المسئلة السابعة** في انه يجوز حصول اللفظ المشترك
في كلام الله وكلام رسوله والدليل على جوازه ووقوعه هو في قوله تعالى يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وفي قوله والليل اذا عسعس فانه مشترك بين الاقبال والادبار
واحتج المانع بان ذلك اللفظ اما ان يكون المراد منه الافهام او لا يكون والثاني عبث و
الاول لا يخلو اما ان يكون المراد منه حصول الفهم بدون بيان المقصود او مع بيانه والاول
تكليف ما لا يطاق والثاني لا يخلو اما ان يكون البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان
الاول كان ذلك تطويلا من غير فائدة وهو سفه وعبث وان كان الثاني امكن ان لا

يصل البيان الى المكلف فحينئذ يسلم من الخطاب بمجهول لا الجواب هذا غير وارد على مذهبنا
في انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما الجواب عنه على اصول المعتزلة فسيأتي في مسئلة
تاخير البيان عن وقت الخطاب ان شاء الله تعالى **الباب**
السادس في الحقيقة والمجاز وهو مرتب على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة ففيها
مسائل ثلثة **المسئلة الاولى** في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز في اصل اللغة اما
الحقيقة فهي فعيلة من الحق والبحث هاهنا عن امرين احدهما ان الحق في اللغة هو الثابت لانه
يذكر في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الثابت وثانيهما
البحث عن وزن الفعيلة وفيه ايضا بحثان الاول ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون
بمعنى الفاعل فعلى التقدير الاول معنى الحقيقة المثبتة وعلى التقدير الثاني الثابتة الثاني ان التاء في
الفعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ونطيحة واما المجاز
فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم جزت موضع كذا او من الجواز الذي هو قسيم الوجوب
والامتناع وهو في التحقيق راجع الى الاول لان الذي لا يكون واجبا ولا ممتنعا كان مترددا بين
الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او من العدم الى الوجود فاللفظ المستعمل في
غير موضوعه الاصلي شبه بالمنتقل عن موضعه فلاجرم سمي مجازا **المسئلة الثانية**
في حد الحقيقة والمجاز احسن ما قيل فيه ما ذكره ابو الحسين وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما
وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية
والشرعية والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة
التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وهذا القيد الاخير لم يذكره ابو الحسين ولا بد منه
فانه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا جديدا وقوله معنى مصطلحا عليه انما يجيء على
قول من يقول المجاز لا بد فيه من الوضع فاما من لم يقل به يجب عليه حذفه واما قوله غير
ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة ففيه سؤال وذكر انه يقتضي خروج الاستعارة عن
حد المجاز بيانه انا اذا قلنا على وجه الاستعارة رايت اسدا فالتعظيم الحاصل من هذه الاستعارة
ليس الا لتسميته باسم الاسد الا ترى انا لو جعلناه الاسد الملائم لم يحصل التعظيم البتة بل التعظيم
انما حصل لانا قدرنا في ذلك الشخص صيرورته في نفسه اسدا للبلوغه في الشجاعة التي هي
خاصية الاسد الى الغاية القصوى ولما قدرنا انه صار اسدا في نفسه اطلقنا عليه اسم
الاسد وعلى هذا التقدير لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي وجوابه
انه يكفي في تحصيل التعظيم ان يقدر انه حصل له من القوة مثل ما للاسد فيكون استعمال
لفظ الاسد فيه استعمال اللفظ في غير موضوعه الاصلي سواء علم ان الناس ذكروا
في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها فاسدة احدها ما ذكره ابو عبد الله البصري اولا انه

هو ان الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقص ولا نقل والمجاز هو
الذي لا ينتظم لفظه معناه اما للزيادة او النقصان او النقل فالذي يكون للزيادة وهو الذي
ينتظم عند اسقاط الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف استقام
المعنى والذي يكون للنقصان فهو الذي ينتظم الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسئل
القرية ولو قلنا واسئل اهل القرية صح الكلام والذي يكون لاجل النقل قوله رايت اسدا
وهو يعني الرجل الشجاع واعلم ان هذا التنويع خطا لان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان
مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضوع اخر في المعنى وفي الاعراب واذا كان كذلك
لم يجز جعلهما قسمين في مقابلة النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء يفيد نفي مثل
مثله وهو باطل لانه يقتضي نفيه تعالى عن ذلك الا انه نقل عن هذا المعنى الى نفي المثل وكذا
قوله واسئل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما في الاعراب فلان الزيادة
والنقصان متى لم يغيرا اعراب الباقي لم يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاني زيد وعمرو فهو
في الاصل جاني زيد جاني عمرو الا انه حذف احد الفعلين لدلالة الثاني عليه لكن لما لم يكن الحذف
سببا لتغيير الاعراب لم يحكم عليه بكونه مجازا وهكذا الكلام في جانب الزيادة واما اذا اوجبا
تغيير الاعراب كانا مجازين وذلك انما يتحقق عند نقل اللفظ من اعرابه الى اعراب اخر و
ثانيها ما ذكره ايضا ابو عبد الله البصري ثانيا ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له
والمجاز ما افيد به غير ما وضع له وهذا ايضا باطل اما قوله في الحقيقة انها ما افيد بها ما
وضعت له فباطل لانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها لان لفظة الدابة اذا استعملت في الدودة
والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انه بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز
فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا لمطلق الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه الذي افيد
به غير ما وضع له في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا فقوله ما افيد به
غير ما وضع له اما ان يكون المراد منه انه افيد به غير ما وضع له بدون القرينة او مع القرينة
والاول باطل لان المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة والثاني ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء
في الارض فان اللفظ قد افيد به غير ما وضع له مع انه ليس بمجاز فيه وايضا ينتقض
بالاعلام المنقولة فان قلت العلم لا يفيد قلت حق ان العلم لا يفيد في المسمى صفة وليس
حق انه لا يفيد اصلا بل يفيد هو عين تلك الذات لكنه لا يفيد صفة في الذات وثالثها
ما ذكره ابن جني وهو ان الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان
بضد ذلك وهو ضعيف لانا ما ذكره في حد الحقيقة يخرج عنه الحقيقة الشرعية والعرفية
وهما يدخلان فيما جعله حد المجاز وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه ان المجاز
هو الذي غير ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة وهو باطل اذ لو لا لكان استعمال

لفظ الارض في السماء مجازا ورابعها ما ذكره عبد القاهر النحوي فقال الحقيقة كل كلمة اريد بها
عين ما وقعت له في وضع واضعها وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة
المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني
والاول وهذا التعريف ايضا ليس بجيد لانه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد
الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وهو غير جائز **المسئلة الثالثة** في ان لفظ الحقيقة
والمجاز بالنسبة الى المفهومين المذكورين حقيقة او مجاز الحق ان هذين اللفظين في هذين
المفهومين مجازان بحسب اصل اللغة حقيقتان بحسب العرف بيان الاول اما في الحقيقة فلانا بينا
انها ماخوذة من الحق وبينا ان الحق هو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى
بالوجود من العقد غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال
اللفظ في موضوعه الاصلي لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة
الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما المجاز فاطلاقه على المعنى المذكور على سبيل المجاز ايضا لوجهين
الاول وهو ان حقيقته العبور والتعدي وذلك انما يصح في انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما في
الالفاظ فلا فثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه الثاني وهو ان المجاز مفعل وبنا
المفعل حقيقة اما في المصدر او في الموضع فاما في الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظة
المنتقلة لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا الجواز ماخوذ من التعدي اما اذا قلنا ماخوذ من الجواز
كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون
موضعا للجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذين
الوجهين الا انا قد ذكرنا ان الجواز انما هو جواز مجاز عن معنى التعدي والعبور **القسم
الاول** في احكام الحقيقة **المسئلة الاولى** في اثبات الحقيقة اللغوية والدليل
عليه ان ههنا الفاظا وضعت لمعاني ولا شك انها قد استعملت بعد وضعها فيها ولا معنى
للحقيقة الا ذلك واحتج الجمهور عليه بان اللفظ ان استعمل في موضوعه الاصلي فهو الحقيقة
وان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ومتى وجد الفرع وجد
الاصل فالحقيقة موجودة لا محالة وهذا ضعيف لان المجاز لا يستدعي الا مجرد كونه موضوعا
قبل ذلك لمعنى اخر وستعرف ان اللفظ في الوضع الاول لا يكون حقيقة ولا مجازا فالمجاز غير
متوقف على الحقيقة **المسئلة الثانية** في الحقيقة العرفية اللفظة العرفية هي التي
انتقلت عن مسماها الى غيره بعرف الاستعمال ثم ذلك العرف قد يكون عاما وقد يكون
خاصا ولا شك في امكان القسمين انما النزاع في الوقوع فنقول اما القسم الاول فالحق ان
تصرفات اهل العرف منحصرة في امرين احدهما ان يشتهر المجاز بحيث يستنكر معه استعمال
الحقيقة ثم للمجاز وجوه كما سياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى منها حذف المضاف واقامة

المضاف اليه مقامه كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهي بالحقيقة مضافة الى الشرب ومنها تسمية
الشيء باسم شبهه كتسميتهم حكاية كلام زيد بانه كلام زيد ومنها تسميتهم الشيء باسم ما له
تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط وهو المكان المطمئن من الارض وكتسميتهم المزادة
بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها وثانيهما تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها
مشتقة من الدبيب ثم انها اختصت ببعض البهائم والملك ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة
ثم اختص ببعض الرسل والجن ماخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض ما يستتر عن العيون
وكذا القارورة والخابية موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويخبا فيه ثم خصصا بشيء معين
فالتصرف الواقع على هذين الوجهين هو الذي ثبت من اهل العرف فاما على غير هذين الوجهين
فلم يثبت عنهم فلا يجوز اثباته والذي يدل على هذا القدر من التصرف ان علمنا ان الحقيقة كما
ذكرناها حاصلة في هذه الالفاظ عرفا توجب كونها حقيقة فيه واما القسم الثاني وهو
العرف الخاص فهو لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والكسر والقلب
والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة
ولا شك في وقوعه **المسئلة الثالثة** في الحقيقة الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من
الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين لكنهم لم
يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما واتفقوا على امكانه و
اختلفوا في وقوعه فالقاضي ابو بكر منعه مطلقا والمعتزلة اثبتوه مطلقا وزعموا انها حسن صح
منقسمة الى اسماء اجريت على الافعال وهي الصلوة والصوم والزكوة وغيرها والى اسماء
اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وهذا الضرب يسمى بالاسماء الدينية تفرقة بينها
وبين ما اجريت على الافعال وان كان الكل على السوية في انها شرعية والمختار ان
اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية لنا ان افادة هذه
الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على
فساد الملزوم اما الملازمة فلان هذه الالفاظ مذكورة في القرآن فلو لم تكن افادتها لهذه
المعاني عربية لزم ان لا يكون القرآن كله عربيا اما فساد اللازم فلقوله تعالى قرآنا عربيا
وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لانه
يقتضي ان تكون هذه الالفاظ مستعملة في غير ما كان العرب يستعملونها فيه وبالاتفاق ليس
كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع نفس الدعاء والمتابعة فقط فاذن ما يقتضيه
هذا الدليل لا تقولون به وما تقولون به لا يقتضيه هذا الدليل فكان فاسدا سلمنا انه ليس
فاسد الوضع لكن الملازمة ممنوعة بيانه ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني وان لم تكن
عربية لكنها في الجملة الفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها في الجملة ولئن كانوا يعنون بها

غير هذه المعاني واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية سلمنا انها اذا استعملت في غير
معانيها اللغوية لا تكون عربية لكن لم يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لان هذه الالفاظ
قليلة جدا فلا يلزم خروج القرآن بسببها عن كونه عربيا فان الثور الاسود لا يمتنع اطلاق
الاسود عليه لوجود شعرات بيض في جلده والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجدت فيه
كلمات كثيرة عربية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز خروج كلية القرآن عن كونه عربيا واما الايات
فهي لا تدل على ان القرآن كله عربي لان القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه
لا ترى انه لو حلف ان لا يقرا القرآن فقرا آية يحنث في يمينه ولولا ان الآية الواحدة
مسماة بالقرآن لما حنث الثاني ان الدليل يقتضي ان يسمى كل شيء بغيره قرآنا لانه ماخوذ
من القراءة والقرء وهو الجمع خالفنا فيما عدا هذا الكتاب فيتمسك به في الكتاب بمجموعه و
باجزائه الثالث انه يصح ان يقال هذا كل القرآن وهذا بعض القرآن ولو لم يكن القرآن الا اسما
للكل لكان الاول تكريرا والثاني نقضا الرابع قوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه قرآنا
عربيا المراد منه تلك السورة فثبت ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت هذا لم يلزم من كون
القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك سلمنا ان ما ذكرتم من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية
عربيا لكنه معارض بما يدل على انه ليس بالكلية عربيا فان الحروف المذكورة في اوائل السور
ليست عربية والمشكاة من لغة الحبشة والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس
من لغة الروم سلمنا ان ما ذكرته يدل على مذهبك لكنه معارض بادلة اخرى من حيث الاجمال
والتفصيل اما الاجمال فانه قد ثبت بالشرع معاني لم تكن ثابتة قبله وما لم يكن معقولا للعرب
لا يجوز ان يضعوا له اسما واذا لم يكن لها بد من الاسامي واحتيج الى تعريفها فلا بد من وضع الاسامي
لها كالولد الحادث والاداة الحادثة اما التفصيل فهو ان نبين في كل واحد من هذه الالفاظ
انه مستعمل لا في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة عبارة عن التصديق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان فعل الواجبات
هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان انما قلنا
ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فقوله وذلك دين القيمة يرجع الى كل ما تقدم
فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين الاول ان الايمان لو كان
غير الاسلام لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
والثاني انه استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء الثاني قوله تعالى

وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الثالث قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا
بالله ورسوله الى آخره ثم انه تعالى امر الرسول في آخر هذه الآية ان يستغفر لهم والفاسق
لا يستغفر له الرسول حال كونه مستحقا للعن والذم فدل على انه غير مؤمن الرابع ان
قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة فقاطع الطريق ليس بمؤمن
اما الاول فلان الله تعالى يدخله النار وكل من كان كذلك فقد اخزي اما الاول فلقوله تعالى
في حقهم ولهم في الآخرة عذاب النار واما الثاني فلقوله حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته ولم يكذبهم فدل على صدقهم فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن
التصديق لما صح وصف المكلف به الا في الوقت الذي يكون مشتغلا به على ما مر بيانه في باب
الاشتقاق لكن ليس كذلك لان من اتى بافعال الايمان ولم يحبطها يقال انه مؤمن بل حال
كونه نائما يوصف بانه مؤمن السادس يلزم ان يوصف بالايمان كل مصدق بامر من الامور سوا
كان مصدقا بالله تعالى او بالجبت والطاغوت السابع من علم الله تعالى ثم سجد للشمس
وجب ان يكون مؤمنا وبالاجماع ليس كذلك الثامن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا
وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بوحدانية الله تعالى لا يجامع الشرك
فالايمان غير التصديق اما الصلوة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يسمى الطاير الذي
يتبع السابق مصليا واما الدعا كما في قول الاعشى وصلى على دنها وارتسم واما العظم
الورك كما قال بعضهم الصلوة انما سميت صلوة لان العادة في الصلوات ان يقف المسلمون
صفوفا فاذا ركعوا كان راس احدهم عند صلا الآخر وهو عظم الورك ثم انها في الشرع
لا يفيد شيئا من هذه المعاني الثلثة لوجهين الاول انا اذا اطلقناها لم يخطر ببال السامع شيء
من هذه الثلثة ومن شان الحقيقة المبادرة الى الفهم الثاني ان صلوة الامام والمنفرد صلوة
ولم يوجد فيها المتابعة ولا كون راسه عند عظم ورك غيره واذا انفرد الانسان بعض
الدعا الى غيره لا يقال انه فارق صلوته ولان صلوة الاخرس صلوة ولا دعا فيها فدل
على ان هذه اللفظة غير مستعملة في معانيها اللغوية واما الزكوة فانها في اللغة النماء والزيادة
وفي الشرع لتنقيص المال على وجه مخصوص واما الصوم فانه في اللغة لمطلق الامساك
وفي الشرع للامساك المخصوص ولا يتبادر الذهن عند سماعه الى مطلق الامساك
والجواب قوله الدليل فاسد الوضع لانه يقتضي كون هذه الالفاظ موضوعة
في المعاني التي كانت العرب يستعملونها فيها على سبيل الحقيقة فقط او سواء كانت حقيقة
او مجازا لم بيانه ان العرب كما كانوا يتكلمون بالحقيقة فقد كانوا يتكلمون بالمجاز
ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعا احد

اجزاء هذا المجموع المسمى بالصلوة بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري ولان المقصود من الصلوة التضرع والخضوع فلاجرم لم يكن اطلاق لفظ الصلوة عليه خارجا عن اللغة فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع والا فهو مردود بالدليل المذكور فان قلت شرط المجاز اللغوي تنصيص اهل اللغة على تجويزه وههنا لم يوجد ذلك لان هذه المعاني ما كانت معقولة لهم فكيف يمكن ان يقال انهم جوزوا نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط حسن استعمال المجاز تنصيص اهل اللغة على جوازه بعينه بل انهم صرحوا بان اطلاق اسم الجزء على الكل على سبيل المجاز جائز فدخلت هذه الصورة فيه قوله افادة هذه اللفظة لهذا المعنى ان لم تكن عربية لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة عربية قلنا لان كون اللفظ عربية ليس حكما حاصلا للفظ من حيث هي هي بل من حيث يدل على المعنى المخصوص فلو لم يكن دلالتها على معانيها عربية لم يكن اللفظ عربيا قوله اشتمال القرآن على الفاظ قليلة غير عربية لا يخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم فانه لما وجد فيه ما لا يكون عربيا وان كان في غاية القلة لم يكن المجموع عربيا واما الثور الاسود الذي توجد فيه شعرة واحدة بيضاء والقصيدة الفارسية التي توجد فيها الفاظ عربية فلا نسلم جواز اطلاق الاسود والفارسي على مجموعهما على سبيل الحقيقة والدليل عليه جواز الاستثناء ولولا ان المجموع لا يسمى بهذا الاسم حقيقة والا لما جاز الاستثناء قوله القرآن اسم لمجموع الكتاب اولا لبعضه قلنا بل لمجموع بدليل اجماع الامة على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان لفظ القرآن حقيقة في كل بعض منه لما كان القرآن واحدا وما ذكروه من الوجوه الاربعة معارض بما يقال في كل سورة واية انه القرآن وانه بعض القرآن فقد وجد في القرآن الفاظ غير عربية قلنا لا نسلم اما الحروف المذكورة في اوائل السور فعندنا انها اسماء السور واما المشكاة والقسطاس والاستبرق فلا مانع من كونها عربية وان كانت موجودة في سائر اللغات فان توافق اللغات غير ممتنع سلمنا انها ليست بعربية لكن العام اذا خص بقي فيما وراءه حجة قوله هذه المسميات حدثت ولا بد ممن حدث اسماؤها قلنا لم لا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا يتم الا بادخال قيود زائدة على الاصل وحينئذ يكون اطلاق اسم المطلق على المقيد اطلاقا لاسم الجزء على الكل واما الزكوة فانها من المجاز الذي يطلق فيه اسم المسبب على السبب والجواب عن المعارضة الاولى انا لا نسلم ان فعل الواجبات هو الدين اما قوله تعالى وذلك دين القيمة فنقول لا يمكن رجوعه الى ما تقدم لوجهين احدهما ان ذكر لفظ الوحدان ولا يجوز صرفه الى

الامور الكثيرة الثاني انه من الفاظ الذكران ولا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة واذا كان كذلك فالدين اضمار شيء اخر وهو ان يقول واذكر الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليسوا بان يضمروا اذكر اولى منا بان نضمر شيئا اخر وهو ان نقول معناه ان ذكر الاخلاص او ذكر الدين دين القيمة ويكون قوله تعالى مخلصين له الدين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان تعطل الترجيح ومنهم من منعنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة واضمارنا يؤدي الى عدم التغيير والجواب عن الثانية انا لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بل المراد منه موضوعه اللغوي وهو التصديق بوجوب تلك الصلوات وعن الثالث لا نسلم ان كلمة انما للحصر سلمنا لكنه معارض بايات منها ما دل على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل على مغايرة الايمان لعمل الجوارح قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان يشرح صدره للاسلام وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ومنها الايات الدالة على ان الاعمال الصالحة امور مضافة الى الايمان قال الله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ومنها الايات الدالة على مجامعة الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا هو الجواب عن سائر الايات التي تمسكوا بها والجواب عن الخامس ان ما ذكروه لازم عليهم لانه قد يسمى مؤمنا حال كونه غير مباشر لاعمال الجوارح والجواب عن السادس انا نعترف بان الايمان في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق بل للتصديق الخاص وهو تصديق محمد عليه السلام في كل امر ديني علم بالضرورة مجيئه به وهو الجواب عن السابع والثامن واما الذي احتجوا به في ان الصلوة والصوم غير مستعملين في موضوعهما اللغويين فنسلم ولكنهما مستعملان في امور هي مجازات بالنسبة الى تلك الموضوعات الاصلية وهو مما افاده الدليل على فساده.

فروع على القول بالنقل **الاول** النقل خلاف الاصل ويدل عليه امور احدها ان النقل لا يتم الا بثبوت الوضع اللغوي ثم نسخه ثم ثبوت الوضع الاخر واما الوضع اللغوي فانه يتم بوضع واحد وما يتوقف على ثلثة اشياء مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على امر واحد وثانيها ان ثبوت الحكم في الحال يفيد ظن البقاء على ما سنقيم الدليل عليه في باب الاستصحاب وذلك يدل على ان البقاء على الوضع الاول راجح وثالثها انه لو كان احتمال بقاء اللفظ على الوضع الاصلي معارضا لاحتمال وضع الغير لما فهمنا عند التخاطب شيئا الا اذا سألنا عن كل لفظة انها هل بقيت على الوضع الاول ولما لم يكن كذلك ثبت ما قلناه.

الفرع الثاني لا شك في ثبوت الالفاظ المتواطئة في الاسماء الشرعية واختلفوا في وقوع الاسماء المشتركة والحق وقوعهما لان لفظ الصلوة مستعمل في معان شرعية لا يجمعها جامع لان

اسم الصلوة بينا ولما لا قراءة فيه كصلوة الاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة
وما لا قيام فيه كصلوة القاعد والصلوة بالايماء على مذهب الشافعي رضي الله عنه ليس فيها شيء من
ذلك وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك يجعل مسمى للصلوة واما الثاني فلان الاظهر انه يوجد
لانه ثبت على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة **الفرع الثالث** لما وجد الاسم الشرعي
فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي والاقرب انه لم يوجد اما اولا فبالاستقراء واما ثانيا
فلان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر لشيء غير معين في زمان معين فان كان المصدر لغويا
استحال كون الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب ايضا كون الفعل شرعيا تبعا لكون
المصدر شرعيا فيكون كون الفعل شرعيا امرا حاصلا بالعرض لا بالذات **الفرع**
الرابع ان صيغ العقود انشاءات او اخبارات لا شك ان قولنا بعت و
اشتريت صيغ الاخبار في اللغة وقد يستعمل ايضا في الشرع للاخبار واما النزاع انها حيث
يستعمل لاستحداث الاحكام كانت اخبارات او انشاءات والثاني هو الاقرب لوجوه الاول ان قوله
انت طالق لو كان اخبارا لكان اما ان يكون اخبارا عن الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل
فبطل القول بكونه اخبارا اما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن الماضي او الحاضر فلانه لو كان كذلك
لامتنع تعليقه على الشرط لان التعليق عبارة عن توقيف دخوله على دخول غيره في الوجود و
لما صح تعليقه على الشرط بطل كونه اخبارا عن الماضي او الحال واما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن
المستقبل فلان قوله انت طالق لا دلالة فيه على الاخبار عن صيرورتها موصوفة بالطلاق في المستقبل
بل اقوى منه تصريحه بذلك وهو قوله ستصيرين طالقا في المستقبل لكنه لو صرح بذلك فانه لا
يقع الطلاق فما هو اضعف منه وهو قوله انت طالق اولى ان لا يقتضي وقوع الطلاق الثاني
ان هذه الصيغ لو كانت اخبارات لكانت اما ان يكون كذبا او صدقا فان كانت كذبا فلا عبرة بها
وان كانت صدقا فوقوع الطالقية اما ان يكون متوقفا على حصول هذه الصيغ او لا يكون
فان كان متوقفا عليه فهو محال لان كون الخبر صدقا يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه
هاهنا هو وجود الطالقية على هذا الخبر لزم الدور وهو محال وان لم يكن متوقفا عليه فهذا
الحكم لا بد له من سبب اخر فبتقدير حصول ذلك السبب تقع الطالقية وان لم يوجد هذا الخبر
وبتقدير عدمه لا يوجد وان وجد هذا الاخبار وذلك باطل بالاجماع فان قلت لم لا يجوز
ان يكون تاثير ذلك المؤثر في حصول الطالقية يتوقف على هذه اللفظة قلت هذه اللفظة
لما كانت شرطا لتاثير المؤثر في الطالقية وجب تقدمها على الطالقية لكنا بينا انا متى
جعلناها خبرا صدقا لزم تقدم الطالقية عليها فيعود الدور الثالث قوله تعالى
فطلقوهن امر بالتطليق فيجب ان يكون قادرا على التطليق ومقدوره ليس الا قوله طلقت
فدل على ان ذلك يؤثر في الطالقية الرابع لو اضاف الطلاق الى الرجعية وقع وان

قدر

فلو توقف وجود الطالقية

كان صادقا بدون الوقوع فثبت انها انشاءات لا اخبارات والله اعلم **القسم الثاني في المجاز**
المسئلة الاولى في اقسام المجاز المجاز اما ان يقع في مفردات الالفاظ فقط او في
تركيبها فقط او فيهما معا اما الذي يقع في المفردات فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع و
الحمار على البليد واما الذي يقع في التركيب فهو ان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة
في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير
كر الغداة ومر العشي فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي
لكن اسناد اشاب الى كر الغداة غير مطابق لما عليه الحقيقة فان الشيب يحصل بفعل الله لا بكر الغداة
واما الذي يقع في المفردات والتركيب معا فكقولك لمن تراه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل
لفظ الاحياء في غير موضوعه الاصلي ولفظ الاكتحال في غير موضوعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال
مع انه غير منتسب اليه وقد جاء في القران والاخبار من الاقسام الثلثة شيء كثير والاصوليون لم
ينتبهوا للفرق بين هذه الاقسام وانما لخصه الشيخ عبد القاهر النحوي رحمه الله **المسئلة**
الثانية في اثبات المجاز المفرد والدليل عليه انهم يستعملون الاسد في الشجاع والحمار
في البليد مع اعترافهم بان لفظي الاسد والحمار غير موضوع في اول الامر لهذين المعنيين بل انما
اطلقا عليهما لما بين مفهوميهما وبين هذين الامرين من المشابهة ولا معنى للمجاز الا ذلك
واحتج المانعون منه بان اللفظ لو افاد المعنى على وجه المجاز فاما ان يفيده مع القرينة او بدون
القرينة والاول باطل لانه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة
حقيقة فيه لا مجازا وبدون القرينة غير مفيد له اصلا فلا يكون حقيقة ولا مجازا فظهر ان
على هذا التقدير لا يكون اللفظ مجازا لا حالة القرينة ولا حالة عدم القرينة والثاني ايضا باطل
لان اللفظ لو افاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه لانه لا معنى للحقيقة الا ما يكون
مستقلا بالافادة من دون القرينة والجواب ان هذا نزاع في العبارة ولنا ان نقول اللفظ
الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز واتصال اللفظ مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة
ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى **المسئلة الثالثة**
في اقسام هذا المجاز والذي حصرناه منها اثنا عشر وجها احدها اطلاق اسم السبب على المسبب
والاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال تسمية الشيء باسم قابله قولهم سال
الوادي ومثال التسمية باسم الصورة تسميتهم اليد بالقدرة ومثال التسمية باسم الفاعل
حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسماء ومثال التسمية باسم الغاية كتسمية العنب بالخمر والعقد بالنكاح
وثانيها اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض الشديد والمذلة العظيمة بالموت
ويحتمل ان يكون وجه المجاز هاهنا ما بين الامرين من المشابهة ثم هاهنا بحثان الاول
ان العلة الغائية حال كونها ذهنية علة العلل وحال كونها خارجية معلول العلل

فقد حصلت لها علاقتا العلية والمعلولية وكل واحد منهما علة لحسن التجوز إلا أن نقل
اسم السبب إلى المسبب أحسن من العكس لأن السبب المعين يقتضي المسبب المعين لذاته
وأما المسبب المعين فإنه لا يقتضي لذاته السبب المعين على ما بيناه من الفرق بينهما في الكتب العقلية
وإذا كان كذلك كان إطلاق اسم السبب على المسبب أولى من العكس الثاني وهو أن العلة
الغائية لما اجتمعت فيها الوجهان السببية والمسببية كان استعمال لفظ المجاز فيها أولى
من سائر المواضع لاجتماع الوجهين وثالثها تسمية الشيء باسم ما يشابهه كتسمية الشجاع أسدا و
البليد حمارا وهذا القسم على الخصوص هو المسمى بالمستعار ورابعها تسمية الشيء باسم ضده
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن
جعل ذلك من باب المجاز للمشابهة لأن جزاء السيئة تشبهها في كونها سيئة بالنسبة إلى من وصل
إليه ذلك الجزاء وخامسها تسمية الجزء باسم الكل كإطلاق لفظ العام مع أن المراد منه الخصوص
وسادسها تسمية الكل باسم الجزء كما يقال للزنجي إنه أسود والأول أولى لأن الجزء لازم للكل
أما الكل فليس بلازم للجزء وسابعها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر الذي في الدن
إنها مسكرة وثامنها إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه كقولك للإنسان بعد فراغه من
الضرب إنه ضارب وتاسعها المجاورة كتسمية الراوية من الجمل الذي كان يحمل عليه ظرف الماء كتسمية
الشراب بالكاس ويمكن جعله من باب المجاز بسبب القابل وعاشرها المجاز بسبب أن أهل العرف
تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة إذا استعملت في الحمار فإن قلت لفظ الدابة
إما أن يكون مجازا من حيث إنه صار مستعملا في الفرس وحده أو من حيث منع من استعماله في
غيره والأول من باب إطلاق اسم العام على الخاص فلا يكون قسما آخر والثاني باطل لأن
المجازية كيفية عارضة للفظ من جهة دلالته على المعنى لا من جهة عدم دلالته على الغير قلت
لفظ الدابة إذا استعمل في الحمار والكلب كان ذكره مجازا بالنسبة إلى الوضع العرفي لأنه يكون
مستعملا في غير موضوعه لعلاقة بينه وبين موضوعه ويكون ذكره حقيقة بالنسبة إلى
الوضع اللغوي إلا أن هذا المجاز من باب المشابهة فلا يكون في الحقيقة قسما آخر وحادي
عشرها المجاز بسبب الزيادة والنقصان وقد ذكرنا مثالهما وبينا كيفية الحال فيهما
وثاني عشرها تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم علما والمقدور قدرة **المسألة
الرابعة** في أن المجاز لا يدخل دخولا أوليا إلا في أسماء الأجناس أما الحرف فلا يدخل فيه
المجاز بالذات لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل لا بد وأن يضم إلى شيء آخر لتحصيل الفائدة فإن
ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو الحقيقة وإلا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد وأما الفعل فهو لفظ
دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركبا من المصدر وغيره
فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلا ثبوت ذلك المصدر لشيء

وأما الاسم فهو إما علم أو مشتق أو اسم جنس أما العلم فلا يكون مجازا لأن شرط المجاز أن يكون
النقل لأجل علاقة بين الأصل والفرع وهي غير موجودة في الأعلام وأما المشتق فلم يتطرق المجاز إليه إلا أن
المشتق منه لا يتطرق إلى المشتق الذي لا معنى له إلا أنه أمر ما حصل المشتق منه فإذن المجاز لا يتطرق
في الحقيقة إلا إلى أسماء الأجناس **المسألة الخامسة** في أن استعمال اللفظ في معناه
المجازي يتوقف على السمع والدليل عليه أن لفظ الأسد لا يستعار للرجل الشجاع الأبخر المشا
بجهة
في الشجاعة لكن الرجل كما يشبه الأسد في شجاعته فقد يشبهه في صفات أخر كالبخر وغيره فلو
كانت المشابهة كافية في ذكر المجاز لجاز استعارة الأسد للأبخر ولما لم يجز ذلك صح قولنا ولأنهم قد
يطلقون النخلة على الرجل الطويل ولا يطلقونها على غير الإنسان وذلك يدل على اعتبار السمع في الاستعمال
في المجاز احتج المخالف بوجهين الأول اتفقوا على أن وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج
في استخراجها إلى تدقيق النظر وما يكون نقليا لا يكون كذلك الثاني أنك إذا قلت رأيت أسدا
وعنيت به الشجاع فالغرض من التعظيم إنما يحصل بإعارة معنى الأسد له فإنك لو أعطيت الاسم
دون المعنى لم يحصل التعظيم فإذا كانت إعارة اللفظ تابعة لإعارة المعنى وإعارة المعنى حاصلة
بمجرد قصد المبالغة وجب أن لا يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع والجواب عن الأول
أن المستخرج بالفكر جهات حسن المجاز وعن الثاني أن هذه الإعارة ليست إلا تخييلا بل السؤال
تقديري ثم لا يجوز أن يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون البعض **المسألة السادسة**
في أن المجاز المركب عقلي ومثاله من القرآن وأخرجت الأرض أثقالها وقوله مما تنبت الأرض فالإخراج و
الإنبات غير مسند في نفس الأمر إلى الأرض بل إلى الله تعالى وذكر حكم عقلي ثابت في نفس الأمر وتعليقه
متعلقه إلى غيره نقل الحكم عقلي لا اللفظ لغوية فلا يكون هذا المجاز إلا عقليا فإن قلت لم لا يجوز
أن يقال صيغة أنبتت وأخرج ما وضعت في أصل اللغة إلا لإرادة صدور الخروج والنبات من القادر فإذا
استعملت في صدورهما من الأرض فقد استعملت الصيغة في غير موضوعها فيكون هذا مجازا لغويا
قلت أمثلة الأفعال لا تدل بالنص على خصوصية المؤثر والدليل عليه وجوه أحدها أنه لو كان كذلك
كان المفهوم من لفظة أخرج أن القادر صدر عنه هذا الأثر فيكون مجرد قولنا أخرج خبرا تاما فكان
يلزم أن يتطرق إليه وحده التصديق والتكذيب ومعلوم أنه ليس كذلك وثانيها أنه يصح أن يقال
أخرجه القادر ولو كان القادر جزءا من مفهوم أخرج لكان التصريح بذكر القادر تكريرا وثالثها
هو أن الإسناد الذي هو صدور الفعل عن القادر فأما عن القادر والغير فلا وإلا لزم حصول الاشتراك
اللفظي بحسب كل واحد من القادرين إذا ثبت هذا فنقول إذا أضيف ذكر الفعل إلى غير ذكر القادر
الذي هو صادر عنه لم يكن التعبير واقعا في مفهومات الألفاظ بل في إسناد مفهومها إلى غير ما هو
مسند إليه فإن قال قائل ما الفرق بين هذا المجاز وبين الكذب قلنا الفارق هو القرينة
وهي قد تكون حالية وقد تكون مقالية أما الحالية فهي ما إذا علم أو ظن أن القائل [illegible]

لا يتكلم بالكذب فيعلم ان المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز ومنها ان يقترن بالكلام هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد هو المجاز واما القرينة المقالية فهي ان يذكر المتكلم عقيب ذكر الكلام ما يدل على ان المراد من الكلام الاول غير ما اشعر به ظاهره. **المسئلة السابعة** في جواز دخول المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله الاكثرون جوزوه خلافا لابي بكر ابن داود الاصفهاني لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه واسأل القرية وجاء ربك ونذير بالدليل انه لا يجوز ان يكون المراد منهما ظواهرهما فوجب صرفهما الى غير ظواهرهما وهو المجاز واحتج المخالف بامور احدها لو خاطب بالمجاز لجاز وصفه بانه متجوز مستعير والثاني ان المجاز لا ينبئ عن معناه فلو ورد القران به لفتح الالتباس وثالثها ان العدول عن الحقيقة الى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة وهو على الله تعالى محال ورابعها ان كلام الله كله حق وكل حق فله حقيقة وكل ما كان حقيقة فانه لا يكون مجازا والجواب عن الاول ان اسامي الله توقيفية وبتقدير كونها اصطلاحية لكن لفظ المتجوز يوهم كونه فاعلا لما لا ينبغي فعله وهو في حق الله تعالى محال وعن الثاني انه لا التباس مع القرينة الدالة على المراد وعن الثالث ان العدول عن الحقيقة الى المجاز لاغراض سنذكرها ان شاء الله تعالى وعن الرابع ان كلام الله كله حقيقة بمعنى انه صدق لا بمعنى كون الفاظها باسرها مستعملة في موضوعاتها الاصلية والله اعلم **المسئلة الثامنة** في الداعي الى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة الى المجاز اما لاجل اللفظ او المعنى او لهما اما الذي لاجل اللفظ فاما ان يكون لاجل جوهر اللفظ او لاجل احوال عارضة للفظ اما الاول فهو ان يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه واللفظ المجازي يكون عذبا فيترك الحقيقة الى هذا المجاز واما الثاني وهو ان يكون لاجل احوال عارضة للفظ فهو ان يكون اللفظة المجازية صالحة للشعر او السجع وساير اصناف البديع واللفظة الحقيقية لا يصلح لذلك واما الذي يكون لاجل المعنى فقد يترك الحقيقة الى المجاز للتعظيم وللتحقير ولزيادة البيان او لتلطيف الكلام اما التعظيم فكما يقال سلام على المجلس العالي فانه تركت الحقيقة لاجل الاجلال واما التحقير فكما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض واما زيادة البيان فقد يكون لتقوية حال المذكور وقد يكون لتقوية الذكر اما الاول فكقوله رايت اسدا فانه لو قال رايت انسانا يشبه الاسد في الشجاعة لم يكن المبالغة كما اذا قلت رايت اسدا وتحقيق هذا الفرق مذكور في كتابنا في الاعجاز واما الثاني فهو المجاز الذي ذكر للتاكيد واما تلطيف الكلام فهو ان النفس اذا وقفت على كلام فلو وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا لان تحصيل الحاصل محال وان لم تقف على شيء منه اصلا لم يحصل لها شوق اليه فاما اذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض فان القدر المعلوم يشوقها الى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علم لذة وبسبب حرمانها عن الباقي الم فيحصل

هناك لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم فاذا عرفت هذا فنقول اذا عبر عن الشيء بالالفاظ الدالة عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فلا يحصل اللذة القوية اما اذا عبر عنها بلوازمها الخارجية عرف لا على سبيل الكمال فتحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلاجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية الذ من التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية **المسئلة التاسعة** في ان المجاز غير غالب على اللغات قال ابو الفتح بن جني اكثر اللغة مجاز اما في الافعال نحو قولك قام زيد وقعد عمرو لان الفعل يفيد المصدر فقولك قام زيد معناه كان منه القيام اي هذا الجنس من الفعل والجنس يتناول جميع الافراد ومعلوم انه لم يكن منه جميع القيام لانه لا يجتمع لانسان واحد في وقت واحد ولا في مائة الف سنة القيام كله الداخل تحت الوهم اقول هذا ركيك لانه ظن ان المصدر لفظ دال على جميع اشخاص تلك الماهية وهو باطل بل المصدر لفظة دالة على الماهية اعني القدر المشترك بين الواحد والكل والماهية من حيث هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة واذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة فيه لا على الكلية ولا على الوحدة وقال ايضا قولك ضربت عمرا مجاز من جهة اخرى لانك انما ضربت بعضه لا جميعه ولهذا اذا احتاط الانسان قال ضربت راسه هذا ايضا قد يكون مجازا وذلك عندما ضرب جانبا من جوانب راسه فقط اعترض ابو محمد بن متويه المتكلم عليه فقال المتالم بالضرب جملة عمرو لا عضو منه اقول هذا الاعتراض ساقط لان ابن جني انما الزم المجاز في لفظ الضرب لا في لفظ التالم والضرب عبارة عن امساس جسم جسما بعنف والامساس حكم يرجع الى الاجزاء لا الى الجملة بالاتفاق فكان المضروب بالحقيقة هو الجزء الممسوس فقط فظهر سقوط الاعتراض واقول ههنا وجه اخر من المجازات الشايعة فانك اذا قلت ضربت زيدا فزيد ليس عبارة عن جملة البنية المشاهدة لانا نعلم ان زيدا هو الذي كان موجودا في وقت ولادته ونعلم ان اجزاءه في وقت شبابه اكثر مما كانت في وقت ولادته ولا شك ان زيدا هو تلك الاجزاء الباقية من اول حدوثه الى اخر فنائه وتلك الاجزاء قليلة فاذن المسمى بزيد هو تلك الاجزاء فاذا قلت ضربت زيدا فلعل هذا الامساس ما وقع على تلك الاجزاء فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وايضا اذا قلت رايت زيدا كان الكلام ايضا مجازا لان المرئي منه لونه وسطحه وليس زيد عبارة عن هذا القدر بل عن الاجزاء الكامنة منه وساير الاعراض القائمة به مع ان شيئا منها غير مرئي فكان الكلام مجازا من هذا الوجه فاما هاهنا فنعم ومن ثم ان هذه المجازات من باب المجاز العقلي لانك اذا قلت رايت زيدا وضربت بكرا فصيغتا رايت وضربت مستعملتان في موضوعيهما الاصليين فلا يكون مجازا لم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا **المسئلة العاشرة** في ان المجاز خلاف الاصل والذي يدل عليه وجوه احدها ان اللفظ اذا تجرد فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط الحمل على المجاز حصول القرينة فان الواضع لو اشترط

حمل اللفظ عند تجرده عن ذكر المعنى لكان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما انه لا يجوز حمله عليهما
معا فلظاهر ان الواضع لو قال احملوه وحده عليهما معا كان اللفظ حقيقة في ذلك المجموع ولو قال
احملوه اما على هذا او على ذاك كان مشتركا بينهما واما انه لا يجوز ان يحمل على واحد منهما البتة لانه على هذا التقدير
يكون اللفظ حال تجرده من المهملات لا من المستعملات وما يحقق هذه المسئلة ان القسم الاول وهو المطلوب
وثانيها ان المجاز لا يتحقق الا عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلثة وضع
من اصل ثم نقله الى الفرع ثم عند النقل واما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد وهو وضعه لاصل ومعلوم
ان الذي يتوقف على شيء واحد اغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين اخرين معه وثالثها
ان واضع اللفظ لمعنى انما وضعه ليكتفي به في الدلالة عليه وليستعمل فيه ثم نقول اذا سمعتموني اتكلم
بهذا الكلام فاعلموا اني اعني هذا المعنى فاذا تكلم به متكلم بلغتي فليعن به هذا فكل من تكلم بلغته يجب ان
يعني به ذلك المعنى وهذا يستلزم الى افهام السامع ذكر المعنى دون ما هو مجاز فيه ولو قال الناس اذا ذكرتم
المجاز لكانت حقيقة ثم يكون مجازا ورابعها اجماع الكل على ان الاصل في الكلام الحقيقة وروي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بير فقال احدهما فطرتها اي
ابتدأتها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية بدوية تقول اسقني دهاقا اي ملآنا فهما
استدلوا بالاستعمال على الحقيقة فلولا انهم عرفوا ان الاصل في الكلام الحقيقة والا لما جاز لهم ذلك وخامسها
لو لم يكن الاصل في الكلام الحقيقة لكان الاصل اما ان يكون هو المجاز وهو باطل باجماع الامة او لا يكون
واحد منهما اصلا في الحقيقة وحينئذ يكون الكلام مترددا بين الامرين فيصير الكل مجملا فانه باطل بالاجماع ولانه يلزم
ان يصير كل ما يتكلم به في العرف مجملا لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها وبين مجازاتها ولو كان الكل مجملا
لما فهمنا المراد في شيء من الالفاظ الا بعد الاستفسار وطلب تعيين المراد ولما كان ذلك باطلا
علمنا ان الاصل في الكلام الحقيقة **فرع** اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فايهما
اولى فعند ابي حنيفة رضي الله عنه الحقيقة المرجوحة اولى وعند ابي يوسف رحمه الله المجاز الراجح اولى ومن
الناس من قال يحصل التعارض لان كل واحد منهما راجح على الاخر من وجه مرجوح من وجه اخر
فيحصل التعادل **القسم الثالث** في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز وفيه
المسئلة الاولى في ان دلالة اللفظ بالنسبة الى المعنى قد تخلو عن كونها حقيقة ومجازا
اما في الاعلام فظاهر واما في غيرها فالوضع الاول ليس حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة استعمال
اللفظ في موضوعه الاصلي فالحقيقة لا يكون حقيقة الا اذا كانت مسبوقة بالوضع الاول
والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي فيكون هو ايضا مسبوقا بالوضع الاول فثبت
ان شرط كون اللفظ حقيقة او مجازا حصول الوضع الاول فالوضع الاول وجب ان لا يكون حقيقة
ولا مجازا **المسئلة الثانية** في ان اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازا معا
اما بالنسبة الى معنيين فلا شك في جوازه اما بالنسبة الى معنى واحد فاما ان يكون بالنسبة الى وضعين

او الى واضع واحد اما الاول فجائز لان لفظ الدابة بالنسبة الى الحمار حقيقة بحسب الوضع اللغوي مجاز
بحسب الوضع العرفي واما الثاني فهو محال لاستحالة اجتماع النفي والاثبات من الجهة الواحدة
المسئلة الثالثة في ان الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الحقيقة فاذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية **المسئلة الرابعة** في ان اللفظ متى كان مجازا فلا بد وان
يكون حقيقة في غيره ولا ينعكس اما الاول فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا مشعر
بانه وضع في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه واما الثاني فلان
المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاول لمناسبة بينهما وليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان
يصير موضوعا لشيء اخر لمناسبة بينه وبين الاول **المسئلة الخامسة** فيما به ينفصل
الحقيقة من المجاز الفروق المذكورة منها صحيحة ومنها فاسدة اما الصحيحة فنقول الفرق بين الحقيقة
والمجاز اما ان يقع بالتنصيص او بالاستدلال اما التنصيص فمن ثلثة اوجه احدها ان يقول الواضع
هذا حقيقة وذاك مجاز وثانيها ان يذكر احديهما وثالثها ان يذكر خواصهما واما الاستدلال
فمن وجوه اربعة احدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة اهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة
فيعلم انها حقيقة فيه فان السامع لولا انه اضطر من نقل الواضع الى انهم وضعوا اللفظ لذلك
المعنى لما سبق الى فهمه ذلك المعنى دون غيره وثانيها ان اهل اللغة اذا ارادوا افهام غيرهم معنى اقتصروا
على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة
فنعلم ان الاولى حقيقة ولولا انه استقر في قلوبهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها
وثالثها اذا علقت الكلمة بما يستحيل تعلقها به علم انها في اصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انها مجاز
فيه كقوله تعالى واسئل القرية ورابعها ان يضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله الا في بعض مجازاته
ثم استعملوا بعد ذلك في غير ذلك الشيء علمنا كونه مجازا عرفيا مثل استعمال لفظ الدابة للحمار
فالخاصيتان الاوليان للحقيقة والاخيرتان للمجاز اما الفروق الضعيفة فقد ذكر الغزالي رحمه الله
وجوها اربعة احدها ان الحقيقة جارية على الاطراد اذ قولنا عالم لما صدق على ذي علم واحد
صدق على كل ذي علم والمجاز ليس كذلك فانه ليس لما يصح ان يسئل القرية صح واسئل البساط وهذا ضعيف
لان دعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد وايضا لان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد
نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق
وان اراد استعمال الاسم في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى
فهذا هو القياس وعندنا لا قياس في اللغة سلمنا جواز القياس في اللغة لكن دعوى اطراد الحقيقة
ممنوعة لان الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة الاول ان يمنع منه العقل كلفظ الدليل عند من يقول
انه حقيقة في فاعل الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لا جرم لا يحسن استعماله في حق
الله تعالى الا مقيدا الثاني ان يمنع السمع منه كتسمية الله تعالى بالفاضل والجواد فانها ممنوعة

شرعا مع حصول الحقيقة فيه الثالث انه لم يمنع منه اللغة كامتناع استعمال الابلق في غير الفرس
فان اعتذروا عنه بان الابلق موضوع للمتلون بعين اللونين بشرط كونه فرسا فنقول حينئذ يكون
مجازا لا يطرد ان يكون مع عدم اطراده ذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا
وثانيها قال الغزالي امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة في القول
اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا ضعيف لما تقدم ان
الدعوى العامة لا يصح بالمثال الواحد ولانه منتقض بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر وعكسه ان الرائحة
حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم وثالثها ان يختلف صيغ الجمع على الاسم فيعلم انه مجاز في احدهما
اذ الامر الحقيقي يجمع على الاوامر وان اذا اريد به الفعل يجمع على الامور وهو ضعيف لان اختلاف الجمع لا
اشعار له البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه او مجازا ورابعها ان المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا
بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له بشيء كان مجازا فالقدرة اذا اريد بها الصفة كان متعلقا بالمقدور
واذا اطلق على النبات الحسن لم يكن له متعلق فيعلم كونه مجازا فيه وهذا ايضا ضعيف لاحتمال
ان يكون اللفظ حقيقة فيهما ويكون له بحسب احدى حقيقتيه متعلق دون الاخرى

الباب السابع في التعارض الحاصل بين

احوال الالفاظ اعلم ان الخلل في فهم مراد المتكلم ينشأ عن خمس احتمالات في اللفظ احدها احتمال الاشتراك
وثانيها احتمال النقل بالعرف او الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الاضمار وخامسها
احتمال التخصيص فان قلت لم تركت احتمال الاقتضاء قلت لان الاقتضاء اثبات شرط يتوقف عليه
وجود المذكور ولا يتوقف عليه صحة اللفظ لغة كقول القائل اصعد السطح فانه يقتضي نصب السلم
لكن نصب السلم يتوقف عليه وجود الصعود ولا يتوقف عليه صحة اللفظ انما قلنا ان الخلل في الفهم
لا بد وان يكون لاحد هذه الخمسة لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد
واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد
باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم واعلم ان التعارض بين هذه الاحتمالات يقع
من عشرة اوجه لانه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية ثم بين النقل والثلاثة الباقية
ثم بين المجاز والاثنين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة **المسئلة الاولى**
اذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل اولى لانه عند النقل يكون اللفظ حقيقة منفردة
في جميع الاوقات لانه في بعض الاوقات منفرد بالاضافة الى معنى وفي بعض الاوقات منفرد بالاضافة
الى معنى اخر والمشترك مشترك في الاوقات كلها فكان الاول اولى فان قيل بل الاشتراك
اولى لوجوه احدها ان الاشتراك لا يقتضي نسخ وضع سابق والنقل يقتضيه والاشتراك اولى
من النسخ على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى فوجب ان يكون اولى لانه لا يحصل الا بعد حصول النسخ
وثانيها ان الاشتراك ما انكره احد من العلماء المعتبرين والنقل انكره كثير من المحققين فالاول اولى

وثالثها ان الاشتراك اما ان يوجد مع القرينة او لا يوجد فان حصلت القرينة معه عرف المخاطب
المراد على التعيين وان لم يوجد القرينة تعذر عليه العمل فيتوقف فلا يحصل المقصود بل لا يخطئ في العمل
اما في النقل فربما لا يعرف النقل الجديد فيحمله على المفهوم الاول فيقع الغلط في العمل ورابعها
ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فان المتكلم قد يحتاج الى ان يتكلم بالكلام المجمل فيقول الواضع
وضعت هذا اللفظ لهذا او لهذا فالاشتراك اما النقل فيتوقف على وضع اول ثم على نسخه ثانيا
ثم على وضع جديد والموقوف على الامر الواحد اولى من الموقوف على الامور الكثيرة وخامسها
ان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي الثاني ولا يعرف انه نقل من الاول الى الثاني
فيظنه مشتركا وحينئذ يحصل فيه كل مفاسد الاشتراك مع مفاسد اخر وهي جهله بكون اللفظ
منقولا مع جميع المفاسد الحاصلة من النقل وسادسها ان المشترك اكثر وجودا من المنقول
فلو كانت المفاسد الحاصلة من المشترك اكثر لكان الواضع رجح ما هو اكثر مفسدة على ما هو
اقل مفسدة وانه غير جائز والجواب ان الشرع اذا نقل اللفظ من معناه اللغوي الى
معناه الشرعي فلا بد وان يشتهر ذكر النقل وان يبلغه الى حد التواتر وعلى هذا التقدير يزول
المفاسد المذكورة **المسئلة الثانية** اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز
اولى ويدل عليه وجهان الاول ان المجاز اكثر في الكلام من الاشتراك والكثرة امارة الظن في محل
الشك الثاني ان اللفظ الذي له مجاز ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد عنها
حمل على المجاز ولا يعرى عن حصول المراد والمشترك لا يفيد غير المراد عند العراء عن القرينة
فان قيل بل الاشتراك اولى لوجوه احدها ان السامع للمشترك ان سمع القرينة معه علم المراد
عينا فلا يخطئ وان لم يسمع توقف وحينئذ لا يحصل الا محذور واحد وهو الجهل بمراد المتكلم اما
اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد يسمع اللفظ ولا يسمع القرينة وحينئذ يحمل على الحقيقة فيحصل
محذوران احدهما الجهل بمراد المتكلم والاخر اعتقاده ما ليس بمراد مرادا وثانيها ان الاشتراك
يحصل بوضع واحد على ما تقدم بيانه اما المجاز فيتوقف على وجود الحقيقة وعلى وجود ما
يصلح مجازا وعلى العلاقة التي لاجلها يحسن جعله مجازا وعلى تعذر الحمل على الحقيقة وما يتوقف
على شيء واحد اولى مما يتوقف على اشياء وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل دليل على تعذر
احد مفهوميه يعلم منه كون الاخر مرادا والحقيقة اذا دل الدليل على تعذر العمل بها لم يتعين فيه
مجاز يجب حمله عليه ورابعها ان اللفظ المشترك يفيد ان المراد هذا او ذاك ودلالة اللفظ على
هذا القدر من المعنى حقيقة لا مجاز والحقيقة راجحة على المجاز فالاشتراك راجح على المجاز
وخامسها ان صرف اللفظ الى المجاز يقتضي نسخ الحقيقة وحمله على الاشتراك لا يقتضي ذلك
فكان الاشتراك اولى وسادسها ان المخاطب في صورة الاشتراك يبحث عن القرينة لانه بدون
القرينة لا يمكنه العمل فيبعد احتمال الخطا اما في صورة المجاز فقد لا يبحث عن القرينة لانه بدون

القرينة ممكنة العدم فيقرب احتمال الغلط وثانيها ان الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى
القرائن وقد ذكرنا في الرجحان انه في صورة المجاز لا يحصل رجحان المجاز الا بقرينة قوية لان
اصالة الحقيقة راجحة فلا تترك الا بقرينة في القوة تعادلها ثم تزيد عليها والجواب عن هذه الوجوه
معارضة بما ذكرنا في الباب المتقدم من فوائد المجازات **المسئلة الثالثة** اذا وقع التعارض
بين الاشتراك والاضمار فالاضمار اولى لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار يختص ببعض الصور و
الاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم فان قلت الاضمار يفتقر
الى ثلث قرائن قرينة تدل على الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس
المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة فكان الاضمار اكثر اخلالا بالفهم قلت نعم لا ينفعكم لان الاضمار
يحتاج الى ثلث قراين في صورة واحدة والمشترك يحتاج الى قراين في صور متعددة فيقع بعضها
معارضا للبعض على ان الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلم
اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك كذلك **المسئلة الرابعة** اذا
وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما
سياتي بيانه والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم فالتخصيص خير من الاشتراك لا محالة والله اعلم
المسئلة الخامسة اذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يحتاج الى
اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب
عن فهم الحقيقة وذلك متيسر فكان المجاز اظهر فان قلت ما ذكرتم معارض بشيء اخر
وهو انه اذا ثبت النقل فهم كل احد مراد المتكلم بحكم الوضع ولا يقع خلل في الفهم وفي المجاز اذا خرجت
الحقيقة عن الارادة فربما خفي وجه المجاز او تعدد طرقه فيقع خلل في الفهم قلت ما ذكرتموه معارض
بشيئين احدهما ان الحقيقة تعين على فهم المجاز لان المجاز لا يصح الا اذا كان بين الحقيقة والمجاز
اتصال وفي صورة النقل اذا خرج المعنى الاول بقرينة ثم تغير اللفظ المنقول اليه فكان المجاز اقرب
الى الفهم من هذا الوجه الثاني ان في المجاز ما ذكرناه من الفوائد وليس في النقل ذلك فكان المجاز اولى
المسئلة السادسة اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى والدليل عليه
ما ذكرناه في ان المجاز اولى لانهما سيان **المسئلة السابعة** اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار
فهما سواء لان كل واحد منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يتوقع وقوع
الخفاء في تعيين المضمر كذلك يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المجاز فان قلت الحقيقة تعين على فهم
المجاز فكانت اولى قلت والحقيقة تعين على فهم الاضمار لان حد الاضمار ان يسقط من الكلام
شيء يدل عليه الباقي **المسئلة السابعة** اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص
اولى لوجهين الاول ان في صورة التخصيص اذا لم يقف على القرينة يجريه على عمومه فيحصل مراد
المتكلم وغير مراده وفي صورة المجاز اذا لم يقف على القرينة يجريه على الحقيقة ولا يحصل مراد

مراد المتكلم فيحصل غير مراده والثاني ان في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد
فاذا خرج البعض بقي معتبرا في الباقي ولا يحتاج فيه الى تامل واجتهاد وفي صورة المجاز
انعقد اللفظ دليلا على الحقيقة فاذا خرجت الحقيقة بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى نوع
تامل واجتهاد لا يقال ان التخصيص ابعد عن الاشتباه فكان اولى **المسئلة العاشرة**
اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى والدليل عليه ان التخصيص خير
من المجاز والمجاز والاضمار سيان فيلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار **فروع**
الاول انك ستعرف ان شاء الله ان النسخ تخصيص في الازمان فحيث رجحنا التخصيص على الاشتراك
فانما اردنا بالتخصيص في الاعيان اما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك اولى
لان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا ترى انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد
والقياس ولا يجوز نسخ العام بهما والفقه فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص
لا يصير كالباطل فلا جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص الثاني اللفظ اذا دار بين
التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ اولى لان مسمى لفظ المتواطي واحد والتعدد واقع في محاله
ومسمى المشترك ليس بواحد والانفراد اولى من الاشتراك على ما تقدم بيانه الثالث اذا وقع التعارض
بين ان يكون مشتركا بين علمين وبين معنيين كان جعله مشتركا بين علمين اولى لان الاعلام انما
تطلق على الاشخاص المخصوصة كزيد وعمرو واما اسماء المعاني فانما تتناول المسمى في اي
ذات كان ففي الاحتمال الاول كان جعله مشتركا في علمين اقل فكان اولى الرابع جعل اللفظ مشتركا
بين علم ومعنى اولى لما عند الاشتراك بين المعنيين الخامس اللفظ اذا دار بين الشيء بجهة الاشتراك
وبجهة التواطؤ كان اعتقاد انه استعمل بجهة التواطؤ اولى بيانه ان لفظ الاسود يتناول
القار والزنجي بالتواطؤ ويتناول القار والرجل المسمى بالاسود بالاشتراك فاذا وجد شخص
اسود اللون مسمى بالاسود ثم اطلق عليه لفظ الاسود فاعتقاد انه اطلق عليه هذا الاسم باعتبار
كونه ملونا اولى لان الاطلاق بهذا الاعتبار اطلاق بجهة التواطؤ والاطلاق بجهة التلقيب
اطلاق بجهة الاشتراك والتواطؤ اولى من الاشتراك **الباب**
الثامن في تفسير حروف تشتد الحاجة في الفقه الى معرفة معانيها **المسئلة الاولى**
ان الواو العاطفة لمطلق الجمع قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها
للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق وقال بعضهم
للترتيب لنا وجوه الاول ان الواو قد يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه كقولهم
تقاتل زيد وعمرو ولو قال تقاتل زيد ثم عمرو او فعمرو لم يصح والاصل في الكلام الحقيقة فوجب
ان يكون حقيقة في غير الترتيب فوجب ان لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك
الثاني لو اقتضت الواو الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا بعده تكرارا ولكان قوله

رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولما لم يكن كذلك بالإجماع صح قولنا فإن قلت يجوز أن يكون
الثاني باطلا لأنه لا يفيد حكما تاما إذا انضاف إليه شيء آخر تغير عما كان عليه كقوله زيد في الدار تغير
الجزم وإذا أدخل عليه الهمزة فقيل أزيد في الدار صار استخبارا وبطل معنى الجزم قلت حاصل
هذا السؤال يرجع إلى أن قوله قبله أو بعده كالمعارض لمقتضى الواو ولأن التعارض خلاف الأصل
فالمفضي إليه وجب أن لا يكون الثالث قوله تعالى في البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي الأعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة وقوله تعالى واسجدي واركعي
مع الراكعين مع أن في شرعنا تقدم الركوع وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة وقوله
أو تقطع أيديهم وأرجلهم وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني في شيء من
هذه المواضع لا يفيد الترتيب الرابع السيد إذا قال لعبده اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب
الخامس روي عنه عليه السلام أنه قيل له حين أراد السعي بين الصفا والمروة بأيهما نبدأ فقال ابدؤوا بما
بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لما اشتبه ذلك على أهل اللسان ولما احتيج في بيان وجوب
الابتداء بالصفا إلى السنة لأن ... مذكور أولا فوجب أن يتبع به البداية السادس لو كانت الواو
للترتيب لوجب أن القائل إذا قال رأيت زيدا وعمرا ثم علم أنه رآهما معا أن يكون كاذبا وبالإجماع
ليس كذلك السابع قال أهل اللغة واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في
الأسماء المتماثلة وإنهم لما لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف ولما
كان قولهم جاءني الزيدون واجتمع الزيدون يفيد الاشتراك في الحكم ولا يفيد الترتيب فكذا القول في
واو العطف فإن قلت واو العطف وواو الجمع يجوز أن يشتركا في إفادة الاشتراك ثم واو
العطف تختص بفائدة زائدة وهي الترتيب قلنا إنهم نصوا على أن فائدة أحدهما عين فائدة الأخرى
وذكر بعض الفضلاء المذكور واحتج المخالف بأمور أحدها أن واحدا قام عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال ومن أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس
الخطيب أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال
بين ما علمه الرسول وبين ما قال الرجل وعن عمر رضي الله عنه أنه سمع شاعرا يقول كفى الشيب و
الإسلام للمرء ناهيا فقال عمر لو قدمت الإسلام لأجزتك وهذا يدل على أن التأخير في اللفظ
يدل على التأخير في الرتبة وروي أن الصحابة قالوا لابن عباس لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد
قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت أنهم فهموا من الواو الترتيب
وثانيها إذا قال الزوج لامرأته التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة ولم
تلحقها الثانية ولولا أن الواو للترتيب لما لحقتها الثانية كما أنها تطلق طلقتين إذا قال
أنت طالق طلقتين وثالثها إذا قال رأيت زيدا وعمرا فالترتيب يستدعي سببا والترتيب في
الوجود صالح له فوجب جعله سببا له إلى أن يذكر الخصم سببا آخر ورابعها أن الترتيب على سبيل

التعقيب ووضعوا الحرف وهو الفاء والترتيب على سبيل التراخي ووضعوا له ثم ومطلق الترتيب وهو
القدر المشترك بين هذين النوعين معنى معقول فلا بد له من لفظ وما ذاك إلا الواو فإن قلت
الجمع المطلق معنى معقول أيضا فلا بد له من لفظ يدل عليه وما ذاك إلا الواو قلت لما حصل التعارض
وجب الترجيح وهو معنا وذلك لأنا لو جعلناه للترتيب المطلق كان مفيدا للجمع المطلق في أكثر
الأزمان فيجوز جعله مجازا فيه بسبب الملازمة أما لو جعلناه للاشتراك المطلق لم يكن الترتيب المطلق
حاصلا في أكثر الأزمان فلا يمكن جعله مجازا عنه لعدم الملازمة والجواب عن الأول أن الواو في قوله ومن
عصى الله ورسوله لا يقتضي الترتيب لأن معصية الله ومعصية رسوله لا ينفك أحدهما عن الأخرى بل إنما
يدل على ... قوله أولى بل الحسنة أن قوله ومن عصى الله ثم رسوله أفراد لذكر الله عز ذكره
في الذكر للتعظيم وأما أثر عمر فهو محمول على الأدب لأن تكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر
وأما أثر ابن عباس فهو معارض بقول ابن عباس أنه أمر بتقديم العمرة على الحج وعن الثاني أن السبب
في أن الطلقة الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تغييرا للكلام الأول والكلام الأول تام فبانت به
أما إذا قال أنت طالق طلقتين فالقول الأخير في حكم البيان للأول فكان الكلام تاما بآخره وعن الثالث
أن الابتداء بالذكر لو كان دليلا على الترتيب لم يكن بنا حاجة إلى جعل الواو للترتيب وعن الرابع
أن ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو أن الحاجة إلى التعبير عن معنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن
معنى الأخص لأنه حيث يحتاج إلى ذكر الأخص يحتاج إلى ذكر الأعم لا محالة ضمنا وقد يحتاج إلى ذكر الأعم
حيث لا يحتاج إلى الأخص فثبت أن الحاجة إلى ذكر الأعم أشد **المسألة الثانية**
الفاء للتعقيب على حسب ما يصح فلو قال دخلت بغداد فالبصرة أفاد التعقيب على ما يمكن لا على
ما يمتنع وإنما قلنا إنها للتعقيب لإجماع أهل اللغة عليه ومنهم من احتج عليه بأنها لو لم تكن للتعقيب
لما دخلت على الجزاء إذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها يدخل فيه فهي للتعقيب بيان الملازمة أن جزاء
الشرط قد يكون بلفظ الماضي كقولك من دخل داري أكرمته وقد يكون بلفظ المضارع كقولك من
دخل داري يكرم وقد يكون لا بهاتين الصيغتين وحينئذ لا بد من ذكر الفاء كقوله من دخل داري فله درهم وقول الشاعر
من يفعل الحسنات الله يشكرها فقد أنكره المبرد وزعم أن الرواية الصحيحة من يفعل الخير فالرحمن
يشكره وإذا وجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط علمنا أن الفاء
للتعقيب واحتج المنازع بأمور أحدها أن الفاء جاء في كتاب الله لا بمعنى التعقيب قوله تعالى لا تفتروا
على الله كذبا فيسحتكم والإسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى إلى الآخرة وقوله تعالى وإن كنتم على
سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة مع أن ذلك لا يحصل عقيب المداينة وثانيها أن الفاء قد يدخل
على لفظ التعقيب ولو كان الفاء للتعقيب لما جاز ذكره وثالثها أن التعقيب يصح الإخبار به وعنه والفاء
ليس كذلك فالفاء مغاير للتعقيب والجواب عن الكل أن ما ذكرتموه استدلال في مقابلة النص
فلا يقدح في قولنا بل وجب حمل ما ذكروه إما على المجاز وثانيها على التوكيد وأما الثالث ففيه
بحث دقيق ذكرناه في كتاب المحرر في حقائق النحو **المسألة الثالثة** لفظة في للظرفية

محققا أو مقدرا أما المحقق فكقولهم زيد في الدار وأما المقدر فكقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل
لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان وقولنا فلان في الصلاة وشك في هذه المسألة من حيث
الباب على سبيل التشبيه ومن الفقهاء من قال إنها للسببية لقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة
من الإبل وهو ضعيف لأن أحدا من أهل اللغة ما ذكر ذلك مع أن المرجع في هذه المباحث إليهم
المسألة الرابعة المشهور أن لفظة من ترد لابتداء الغاية كقولك سرت من الدار إلى
السوق وللتبعيض كقولك باب من حديد وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان وقد تجيء
صلة في الكلام كقولك ما جاءني من رجل والحق عندي أنها للتمييز فقولك سرت من الدار إلى السوق ميزت
مبدأ المسير عن غيره وقوله باب من حديد ميزت الشيء الذي عنه يكون الباب عن غيره وقوله فاجتنبوا
الرجس من الأوثان ميز الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره وقولك ما جاءني من أحد ميزت الشيء الذي
نفيت عنه المجيء وأما إلى فهو لانتهاء الغاية وقيل إنها مجملة لأنها في قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق
يقتضي دخول الغاية وفي قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل يقتضي خروجها وهذا ضعيف لأن هذه اللفظة
إنما تكون مجملة لو كانت موضوعة لدخول الغاية ولعدم دخولها على سبيل الاشتراك لكنا بينا أن اللفظ
لا يجوز أن يكون مشتركا بالنسبة إلى ثبوت الشيء وعدمه بل الحق أن الغاية إن كانت متميزة عن ذي الغاية
بمفصل حسي كما في الليل والنهار وجب خروجها وإن لم تكن متميزة عنها بمفصل حسي كما في اليد والمرفق
وجب دخولها لأنه ليس بعض المقادير أولى من بعض وليس تقدير القدر الذي يجوز إخراجه من المرفق
عن وجوب الغسل بقدر معين أولى من تقديره بما هو أقل أو أزيد **المسألة الخامسة**
الباء إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم تقتضي التبعيض خلافا للحنفية و
جمعنا على أنها إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك كتبت بالقلم ومررت بزيد فإنها لا تقتضي
إلا مجرد الإلصاق لنا أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين
أن يقال مسحت المنديل والحائط في أن الأول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول احتج المخالف بأمرين
الأول أن القائل إذا قال مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت عقلوا منه الإلصاق فالقول بأ
مفهومه ذلك مع أنه يدل ابتداء على أن مقتضى اللفظ ليس إلا الإلصاق الفعل الثاني أن أبا الفتح بن جني ذكر
أن الذي يقال إن الباء للتبعيض شيء لا يعرفه أهل اللغة والجواب عن الأول أن قولهم
مررت بزيد وكتبت بالقلم إنما أفاد ذلك لأنه لا يتعدى بنفسه فلا يجوز أن يقال مررت زيدا وكتبت
القلم فلذلك أفاد ما قالوه بخلاف ما ذكرناه وأما الطواف فهو عبارة عن الدوران حول جميع البيت
ولهذا الاسم من دار ببعضه طائفا وثانيا حين تأتى فيه أن من مسح بعض الرأس يسمى ماسحا وعن
الثاني أن الشهادة على النفي غير مقبولة ثم إنا نعلم أن ابن جني يخطئ بالدليل الظاهر الذي ذكرناه
المسألة السادسة لفظة إنما للحصر خلافا لبعضهم لنا الوجه أحدها أن الشيخ أبا علي
الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبهم فيه وقولهم حجة وثانيها تمسك بقول
الأعشى ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر وبقول الفرزدق أنا الذائد الحامي الذمار
وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

ولو لم يكن إنما ههنا للحصر لما حصل مقصود الشاعر وثالثها أن كلمة إن تقتضي الإثبات وما تقتضي كلمة إن
النفي فعند تركيبهما وجب أن يبقى كل واحد منهما على الأصل لأن الأصل عدم التغيير فإما أن نقول تقتضي
ثبوت غير المذكور وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور وهو باطل بالإجماع أو نقول كلمة إن تقتضي ثبوت
المذكور وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور وهذا هو الحصر وهو المراد واحتج المخالف بقوله تعالى إنما
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وأجمعنا على أن من ليس كذلك فهو مؤمن أيضا والجواب
أنه محمول على المبالغة **الباب التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله**
تعالى وخطاب رسوله في الأحكام **المسألة الأولى** في أنه لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ولا يعني
به شيئا والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان أحدهما أن التكلم بما لا يفيد شيئا هذيان وهو نقص و
النقص على الله محال وثانيهما أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل
فيما لا يفهم معناه احتج المخالف بأمور أحدها ما جاء في القرآن مما لا يفيد كقوله تعالى كهيعص
بتشبيه وكقوله رؤوس الشياطين وقوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله
عشرة كاملة لا يفيد فائدة زائدة وقوله فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة وقوله لا تتخذوا إلهين اثنين
وثانيها أن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله واجب ومتى كان كذلك لزم القول بأن
الله تعالى قد تكلم بما لا يفهم منه شيء بيان الأول أنا لو لم نقف هنالك لزم عطفا على قوله والراسخون
في العلم فإذا ابتدأنا بقوله يقولون آمنا به كان المراد فالمستثنى قائلين آمنا به كل من عند ربنا وذلك غير جائز على
الله تعالى وبيان أن الوقف على قوله وما يعلم تأويله إلا الله واجب إذا ثبت ذلك ظهر أنا لا نعلم تأويل
المتشابهات وثالثها أن الله تعالى خاطب العرب بلغة العرب مع أنهم لا يفهمون منها شيئا فإذا جاز
ذلك فليجز مطلقا والجواب عن الأول أن لأهل التفسير فيها أقوالا مشهورة والحق أنها
أسماء السور وأما رؤوس الشياطين فقيل إن العرب كانوا يستقبحون ذكر الشيطان ويضربون المثل به في
القبح وأما قوله عشرة كاملة فذلك للتأكيد وما ذكروه من الإشكال فغايته أنه عام خص منه البعض
بدليل العقل لامتناع رجوع ذلك الضمير إلى الله تعالى وعن الثالث أن للعرب طريقا إلى معرفة
الخطاب وذلك بالرجوع إلى العرب **المسألة الثانية** في أنه لا يجوز أن يعني بكلامه خلاف
ظاهره ولا يدل عليه البتة والخلاف فيه مع المرجئة لنا أن اللفظ الخالي عن البيان أبدا يكون بالنسبة
إلى غير ظاهره مهملا وقد بينا أن التكلم بالمهمل غير جائز على الله تعالى فإن قيل إن عنيتم بالمهمل
ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم أن الأمر كذلك لأنه تعالى إذا تكلم بما ظاهره يقتضي الوعيد مع أنه لا يريد
ذلك حصل منه تخويف الفساق والتخويف يمنعهم من الإقدام فقد حصلت هذه الفائدة وإن عنيتم
أنه لا يحصل منه فائدة في الإفهام فهو مسلم لكن لم قلت إن ما يكون كذلك فإنه غير جائز على الله تعالى
وإن هذا أول المسألة والجواب يوقفنا هذا الباب لما في الاعتماد على شيء من خبر الله تعالى
وخبر رسوله لأنه لا خبر إلا ويحتمل أن يكون المقصود منه أمرا وراء الإفهام ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد
والله أعلم

المسألة الثالثة في أن الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا منهم من أنكره وقال
لأن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال
بالخطاب لا يفيد إلا الظن إنما قلنا إنه مبني على مقدمات ظنية لأنه مبني على نقل اللغات والنحو
والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض
العقلي وكل ذلك أمور ظنية أما أن نقل اللغات ظني فلأن المرجع فيه إلى أئمة اللغة وأجمع العقلاء على أنهم
ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم فنقلهم لا يفيد إلا الظن وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم وأما النحو والتصريف
فالمرجع في إثباتهما إلى أشعار المتقدمين إلا أن التمسك بتلك الأشعار مبني على مقدمتين ظنيتين إحداهما
أن هذه الأشعار رواها الآحاد ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن وأيضاً فإن الذين رووها قد رووها
مرسلة لا مسندة والمرسل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف إذا كان
خبراً عن شخص لا تعلق به ولا يلتفت إليه وثانيهما هب أنه صح هذا الشعر عن ذلك الشاعر لكن لم قلت إن ذلك
الشاعر لا يلحن أقصى ما في الباب أنه عربي لكن العربي قد يلحن في العربية كما أن الفارسي قد يلحن كثيراً في الفارسية
والذي يؤيد هذا أن الأدباء لحنوا أكابر شعراء الجاهلية كامرئ القيس وطرفة ولبيد وإذا كانوا
معترفين بأنهم قد لحنوا فكيف يجوز التعويل في تصحيح الألفاظ والإعراب على قولهم وذكر القاضي أبو الحسن
علي بن عبد العزيز الجرجاني في الكتاب الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه أن امرأ القيس أخطأ
في قوله يا راكباً بلغ إخواننا من كان من كندة أو وائل فنصب بلغ وفي قوله فاليوم أشرب غير مستحقب
إثماً من الله ولا واغل فسكن أشرب وقوله لها متنتان خظاتا كما أكب على ساعديه النمر
فأسقط النون من خظاتان بغير إضافة وقول لبيد تراك أمكنة إذا لم أرضها أو يرتبط بعض النفوس
حمامها فسكن يرتبط ولا عمل لم فيه وقول طرفة قد رفع الفخ فماذا تحذري فحذف النون
وقول الأسدي كنا نرقعها فقد مزقت واتسع الخرق على الراقع فسكن نرقع وقول الفرزدق
وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتاً أو مجلف فضم مجلف وقول أبي الغول الطهوي
يقول الخنا وأبغض العجم ناطقاً إلى ربنا صوت الحمار اليجدع فأدخل الألف واللام على الفعل
وقال رؤبة أقفرت الوعث والعثاعث من بعد ما والبرق البوارث وإنما هي البرث
جمع برث وقوله أيضاً قد سمها اللوح بمازول ضنق فتح اليا فهذه وأمثالها كثيرة وجرت
بينه وبين عبد الله بن إسحق الحضرمي والفرزدق في أقوائه ولحنه في قوله فلو كان عبد الله مولى هجوته
ولكن عبد الله مولى مواليا بفتح اليا من موالي حال الجر وجرت له مع عنبسة الفيل النحوي
خبر قال الفرزدق كان في معدان والفيل شاغل لعنبسة الراوي علي القصائدا وكان القدماء يتتبعون
أشعار الأوائل من لحن وغلط وإحالة وفساد معنى قال الأصمعي في الكميت إنه جرمقاني من جرامقة
الشام لا يحتج بشعره وما أنكر من شعر الطرماح ولحن فيه ذا الرمة ثم إن القاضي عبد العزيز
طول في هذا المعنى وفي القدر الذي أوردناه كفاية ومن أراد الاستقصاء في هذا المعنى فليطالع ذلك

الكتاب وبعد هذا نقول المرجع في صحة اللغات والنحو والتصريف إلى هؤلاء الأدباء واعتمادهم
في تصحيح الصحيح منها وإفساد الفاسد إلى أقوال هؤلاء الأكابر من شعراء الجاهلية والمخضرمين
ثم إن الأدباء قد لحنوهم وبينوا لحنهم وخطأهم في اللفظ والمعنى والإعراب فيمتنع الرجوع
إلى قولهم والاستدلال بشعرهم أقصى ما في الباب أن يقال هذه الأغلاط نادرة والنادر لا عبرة به
لكنا نقول النادر لا يقدح في الظن لكن لا شك أنه لا يقدح في القطع لقيام الاحتمال في كل واحد واحد
من الألفاظ والإعراب فثبت بذكر اللحن النادر أن المقصد لا يفيد في صحة اللغة والنحو و
التصريف إلا الظن الظن الثاني عدم الاشتراك فإن بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى
من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه لكن نفي الاشتراك ظني الظن الثالث عدم المجاز فإن
حمل اللفظ على حقيقته إنما يتعين لو لم يكن محمولاً على مجازه لكن عدم المجاز مظنون الظن الرابع أنه
لا بد من عدم النقل فإن بتقدير أن ينقله الشرع أو العرف عن معناه اللغوي إلى معنى آخر كان المراد
هو المنقول إليه لا ذلك الأصل الظن الخامس أنه لا بد من عدم الإضمار فإنه لو كان الحكم مع الإضمار
كان المراد هو ذلك الذي يدل عليه اللفظ بعد الإضمار لا هذا الظاهر الظن السادس عدم التخصيص
وتقريره ظاهر الظن السابع عدم الناسخ ولا شك في كونه محتملاً في الجملة وبتقدير ثبوته فعدم الحكم
ثابتاً الظن الثامن عدم التقديم والتأخير ووجهه ظاهر الظن التاسع نفي المعارض العقلي فإنه
لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل فالقول بهما محال لاستحالة وقوع النفي و
الإثبات والقول بارتفاعهما محال لاستحالة عدم النفي والإثبات والقول بترجيح النقل على العقل
محال لأن العقل أصل النقل فلو كذبنا العقل لكنا كذبنا أصل النقل ومتى كذبنا أصل النقل فقد
كذبنا النقل فتصحيح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل
فإذا رأينا دليلاً نقلياً فإنما يبقى دليلاً عند السلامة من هذه الوجوه التسعة والمكلف العلم بحصول
السلامة عنها إلا إذا قيل بحثنا واجتهدنا فلم نجدها لكن نعلم أن الاستدلال بعدم الوجدان
على عدم الوجود لا يفيد إلا الظن فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية والمبني
على الظني ظني وذلك لا شك فيه فالتمسك بالأدلة النقلية لا يفيد إلا الظن فإن قلت المكلف
إذا سمع دليلاً نقلياً فإن حصل فيه شيء من هذه المطاعن يوجب حكمة الله تعالى أن يطلعه على ذلك
قلت القول بالوجوب على الله مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد تقدم القول فيهما
سلمناها ولكنا نقطع بأنه لا يجب على الله أن يطلعه على ذلك لما أنا نجد كثيراً من العلماء يسمعون
آية أو خبراً مع أنهم لا يعرفون كيفية نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات التسعة التي ذكرناها
وإنكار ذلك مكابرة ولو كان ذلك واجباً لما كان الأمر كذلك فعلمنا ضعف هذا العذر وفيه وجوه
أخر من الفساد ذكرناها في الكتب الكلامية واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين
من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها أمور تفيد اليقين سواء كانت القرائن مشاهدة

اوكانت منقولة اليها بالتواتر المسألة الرابعة في كيفية الاستدلال بالخطاب
الخطاب اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه او لا يكون كذلك ولكنه بحيث لو ضم اليه شي اخر
لصار المجموع دليلا على الحكم القسم الاول ما يدل عليه بلفظه وقد عرفت انه يجب حمل اللفظ
على الحقيقة وقد عرفت ان الحقيقة ضربان اصلية وهي اللغوية وطارية وهي العرفية والشرعية
فان كان الخطاب مستعملا في اللغة في شي وفي العرف في شي اخر ولم يخرج في العرف من ان يكون
حقيقة في المعنى اللغوي فانه يكون مشتركا بينهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على
العرفي لانه هو المتبادر الى الفهم ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي فالحاصل ان
الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي الحقيقي ثم المجاز فان خاطب الله طائفة
بخطاب هو حقيقة عند احديهما في شي وعند الاخرى في شي اخر وجب ان تحمل كل واحد منهما على
ما يتعارفه والا لزم ان يقال ان الله تعالى خاطبه بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة
القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهو الدلالة الالتزامية وقد ذكرنا في الباب الثاني انقسام الدلالة
الالتزامية القسم الثالث ما يكون بحيث لو ضم اليه شي اخر لصار المجموع دليلا على الحكم فنقول
ذلك الذي يضم اليه اما ان يكون دليلا شرعيا وهو نص او اجماع او قياس او يكون ذلك شهادة حال
المتكلم فهذه وجوه اربعة احدها ان يضم الى النص نص اخر فيصير مجموعهما دليلا على الحكم وله
مثالان الاول انه يدل احد النصين على احدى المقدمتين والثاني على الثانية فيحصل المطلوب
كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها الثاني ان يدل احد النصين على ثبوت حكم لشيئين
ويدل النص الاخر على ان بعض ذلك لاحدهما فيحصل القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فهذا يدل على ان مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون مدة الحمل ستة
اشهر وثانيها ان يضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة
مثابته وثالثها ان يضم الى النص قياس كما اذا دل النص على حرمة الربوا في البر ودل القياس
على ان التفاح مثابته ورابعها ان يضم الى النص شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشرع مترددا
بين الحكم العقلي والشرعي فيحمل على الشرعي اولى لانه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان ما
يستقل العقل بادراكه هذا اذا كان الخطاب مترددا بينهما اما اذا كان ظاهرا مع احدهما
لم يصح التوجيه بذلك المسألة الخامسة في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره
هذا الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان خصوصيته ثم وجدت قرينة
صرفته عنه فاما ان يدل القرينة على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد ظاهره وغير
ظاهره معا فان دل على ان المراد ليس ظاهره خرج الظاهر عن ان يكون مرادا فيجب حمله على
المجاز ثم المجاز اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير استفسار

الي دلالة اخرى صونا للكلام عن الالغاء وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل دليل في واحد معين انه
مراد او على انه ليس بمراد او لا يدل الدليل في واحد معين لا بكونه مرادا ولا بكونه غير مراد فان
دل الدليل على انه مراد فيقضى به وان دل الدليل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه
وان بقي اكثر من واحد كان القول فيه كما اذا لم يوجد الدليل لا على كونه مرادا ولا على كونه غير
مراد وهذا هو القسم الثالث فنقول وجوه المجاز اما ان يكون محصورة او غير محصورة فان
لم يكن محصورة قال القاضي عبد الجبار لابد من دليل يدل على المراد لانه لا يجوز ان يريدها بعموم
مع تعذر حصرها علينا وقال ابو الحسين لقائل ان يقول انه ارادها كلها على البدل
وذلك ممكن مع فقد الدلالة ومع فقد الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة فانا
حذ نكون مخيرين في ذبح اي بقرة شئنا وان لم يمكننا حصر البقر فاما من لم يجز ان يراد بالكلمة الواحدة
معنيان مختلفان يجي على مذهبه انه لابد من دلالة تدل على المراد بعينه لان اللفظ ما وضع
للتعبير اما ان كانت وجوه المجاز محصورة فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى
رعاية لزيادة القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها اما على البدل او على الكل فانه ليس
حمل الخطاب على البعض اولى من الباقي واما على البدل فلان الخطاب ليس بعام حتى يحمل على
الجميع هذا على قول من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه فاما من لا يجوزه فانه يقول لابد من
البيان القسم الثاني وهو ان يدل الدليل على ان غير الظاهر مراد فذلك الدليل اما ان يعين ذلك
الغير او لا يعينه فان عينه وجب حمله عليه وان لم يعينه فالقول كما في القسم الاول القسم
الثالث وهو ان يدل الدليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان كان
ذلك الغير معينا وجب الحمل عليه فيكون اللفظ موضوعا لهما من جهة اللغة او من جهة الشرع
او تكلم بالكلمة مرتين فان لم يتعين ذلك الغير فالكلام فيه كما في القسم الاول واما ان كان الخطاب
عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم وان لم يتجرد فهذا يقع على وجوه احدها ان يدل
القرينة على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فان كان ذلك الغير معينا حمل عليه اللفظ على التفصيل
المذكور وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما في الخاص اذا دلت الدلالة على ان المراد غير ظاهره
وثانيها وثالثها ان يدل الدليل على ان المراد ليس ظاهره او ان المراد غير ظاهره فها هنا
فلابد وان يوجد الدليل على التعيين لانه اذا لم يكن المراد ظاهره جاز ان يكون المراد بعض ما
تناوله وجاز ان يكون المراد شيئا لم يتناوله الخطاب فاذا لم يصح اختصاصه فلابد من دليل
يعين المراد ورابعها ان يدل الدليل على ان بعضه مراد وهذا لا يقتضي خروج البعض الاخر
عن ان يكون مرادا لانه لا ينافي ذلك فان دل على ان المراد هو البعض خرج البعض الاخر عن
كونه مرادا لان ذكر الاخبار بان ذلك البعض هو كل المراد وخامسها ان يدل الدليل على ان بعضه
ليس بمراد وحينئذ يخرج من كونه مرادا ويبقى ما عداه تحت ذلك الخطاب
٥

المسألة السادسة في أن ثبوت حكم الخطاب إذا تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه مراد
بالخطاب مثاله قوله تعالى أو لامستم النساء فإن قيام الدلالة على وجوب التيمم على المجامع وهو
الذي تناوله اسم الملامسة على طريق الكناية هل يدل على أنه هو المراد به فذهب الكرخي وأبو عبد
الله البصري إلى أنه واجب وعندنا أنه ليس بواجب لنا أن المقتضي لإجراء الآية على ظاهرها موجود
والعارض الموجود وهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يصلح معارضا لاحتمال ثبوته
بدليل آخر فوجب إجراء الآية على ظاهرها احتجوا بأن ثبوت الحكم في صورة المجاز لا بد له من دليل ولا دليل
سوى هذا الظاهر ولا لنقل وإذا حمل اللفظ على مجازه وجب أن لا يحمل على حقيقته لامتناع استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه والجواب لا نسلم أنه لا دليل سوى هذا الظاهر قوله لو وجد لنقل قلنا
لعلهم استغنوا بالإجماع عن نقله والله أعلم

الكلام في الأوامر والنواهي

وهو مرتب على مقدمة وأقسام أما المقدمة ففيها مسائل

المسألة الأولى

اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونها حقيقة في غيره فزعم بعض
الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضا والجمهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول
المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والمختار أنه حقيقة في القول المخصوص
فقط لنا أنا أجمعنا على أنه حقيقة في القول المخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ومن الناس من استدل على أنه ليس حقيقة في الفعل بأمور أحدها لو كان لفظ الأمر حقيقة في الفعل
لاطرد فكان يسمى الأكل أمرا والشرب أمرا وثانيها ولكان يشتق للفاعل اسم الآمر وليس كذلك
لأن من قام أو قعد لا يسمى آمرا وثالثها أن للأمر لوازم ولم يوجد شيء منها في الفعل فوجب أن لا يكون
الأمر حقيقة في الفعل بيان أن الأمر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمنع منه الخرس
والسكوت ثم إنهم يستهجنون في الأخرس والساكت أن يقال وقع منهم أمر وعدوا الأمر مطلقا من أقسام
الكلام كما عدوا الخبر منه مطلقا وكل ذلك ينافي كون الأمر حقيقة إلا في القول ورابعها أنه يصح نفي
الأمر عن الفعل فيقال إنه ما أمر به ولكن فعله وهذه الوجوه ضعيفة أما الأول فلأنا لا نسلم أن من
شأن الحقيقة الاطراد وقد تقدم بيان هذا الكلام سلمنا لكن لا نسلم أنه لا يقال للأكل والشرب إنه أمر
وعن الثاني ما تقدم في باب المجاز أن الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق وعن الثالث أن العرب
إنما حكموا بتلك الصفات على الأمر بمعنى القول فإن ادعيتم أنهم حكموا بها في كل ما يسمى أمرا فهو ممنوع
وعن الرابع لا نسلم أنهم جوزوا نفيه مطلقا احتج القائلون بأنه حقيقة في الفعل بوجهين أحدهما
أن أهل اللغة يستعملون لفظ الأمر في الفعل والظاهر من الاستعمال الحقيقة بيان الاستعمال القرآن والشعر
والعرف أما القرآن فقوله تعالى حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور والمراد منه العجائب التي فعلها الله تعالى
وقوله تعالى أتعجبين من أمر الله وأراد به الفعل وقوله وما أمر فرعون برشيد وما أمرنا إلا واحدة
تجري في البحر بأمره مسخرات بأمره وأما الشعر فقوله لأمر ما يسود من يسود

وأما العرف فقول العرب في خبر الزباء لأمر ما جدع قصير أنفه ويقولون أمر فلان مستقيم
وأمره غير مستقيم وإنما يريدون طرائقه وأفعاله ويقولون هذا أمر عظيم كما يقولون خطب عظيم
ورأيت من فلان أمرا هالني وأما أن الأصل في الإطلاق الحقيقة فقد تقدم وثانيهما أنه قد خولف
بين جمع الأمر بمعنى القول وبين جمعه بمعنى الفعل فيقال في الأول أوامر وفي الثاني أمور والاشتقاق
علامة الحقيقة واحتج أبو الحسين رحمه الله على قوله بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع أي هذه الأمور
أراد فإذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لأمر أو جاء زيد لأمر عقل
السامع من الأول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لشيء ومن الرابع أن زيدا
جاء لغرض من الأغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين الكل والجواب عن الأول
أنا لا نسلم استعمال اللفظ في الفعل من حيث إنه فعل أما قوله تعالى حتى إذا جاء أمرنا قلنا لم لا يجوز
أن يكون منه القول أو الشأن والفعل إنما يطلق عليه اسم الأمر لعموم كونه شأنا لا لخصوص كونه فعلا
وكذا الجواب عن الآية الثانية أما قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد فلم لا يجوز أن يكون المراد
هو القول بل المظهر هو ذلك لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أي أطاعوا أمره سلمنا
أنه ليس المراد القول لم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته أما قوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة
فنقول لا يجوز إجراؤه على الظاهر أما أولا فلأنه يلزم أن يكون فعل الله واحدا وهو باطل وأما ثانيا
فلأنه ينفي أن يكون كل فعل الله تعالى يحدث كلمح البصر في السرعة ومعلوم أنه ليس كذلك وإذا
وجب صرفه عن الظاهر قلنا المراد أنه تعالى من شأنه أنه إذا أراد شيئا وقع كلمح البصر وأما قوله تعالى
تجري في البحر بأمره مسخرات بأمره فلا يجوز حمل الأمر ههنا على الفعل لأن الجري والتسخير إنما حصلا
بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشأن والطريق سلمنا أن لفظه قد استعمل في الفعل فلم قلت إنه حقيقة
فيه قوله لأن الأصل في الكلام الحقيقة قلنا والأصل عدم الاشتراك على ما تقدم وقد تقدم
أنه إذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى والجواب عن الثاني لم لا يجوز أن يكون
الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل سلمناه لكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقيقة على ما
تقدم بيانه وأما ما احتج به أبو الحسين فهو مبني على تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة بين
تلك المعاني وذلك ممنوع فإن الذي يزعم أنه حقيقة في القول يمنع من ذلك التردد اللهم إلا إذا
وجدت قرينة مانعة من حمل اللفظ على غير القول كما إذا استعمل في موضع لا يليق به القول فحينئذ
يصير ذلك قرينة في أن المراد منه غير القول **المسألة الثانية** ذكروا في حد الأمر بمعنى
القول وجهين أحدهما ما قاله القاضي أبو بكر وارتضاه جمهور أصحابنا أنه هو القول المقتضي
طاعة المأمور بفعل المأمور به وهذا خطأ أما أولا فلأن لفظي المأمور والمأمور به مشتقان
من الأمر فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور وأما ثانيا فلأن الطاعة عند
أصحابنا موافقة الأمر وعند المعتزلة موافقة الإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن

تعريف الايجاب بالامر فلو عرفنا الامر بالايجاب لزم الدور وثانيها ما ذكره اكثر المعتزلة وهو ان
الامر هو قول القايل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وهذا خطا من وجوه الاول انا لو
قدرنا ان الواضع ما وضع لفظة افعل لشي اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات
فعند تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لا يقال فيه انه امره ولو انا قدرنا ان
الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ افعل وبازاء الخبر لفظة افعل لكان المتكلم بلفظة افعل
امرا والمتكلم بلفظة افعل مخبرا فعلمنا ان تحديد ماهية الامر بالصيغة المخصوصة باطل الثاني
ان المطلوب تحديد ماهية الامر من حيث انه امر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات فان
التركي قد يامر وينهى وما ذكروه لا يتناول الا الالفاظ العربية فان قلت قولنا او ما يقوم
مقامه احتراز عن هذين الاشكالين الذين ذكرتموهما قلت قوله او ما يقوم مقامه يعني كونه قايما
مقامه في الدلالة على كونه طالبا للفعل او يعني به شيا اخر فان كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه
ولئن كان المراد هو الاول صار معنى حد الامر هو قول القايل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه
في الدلالة على طلب الفعل واذا ذكرنا على هذا الوجه كان قولنا الامر هو اللفظ الدال على طلب
الفعل كافيا وحينيذ يقع التعرض لخصوص صيغة افعل ضايعا الثالث انا سنبين ان شا الله ان
الرتبة غير معتبرة واذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول الصحيح ان يقال الامر طلب الفعل بالقول
على سبيل الاستعلا ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الاخير **المسئلة الثالثة**
في ماهية الطلب اعلم ان تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلا على سبيل الاضطرار فان من
لم يمارس شيا من الصنايع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم قد يامر وينهى ويدرك تفرقة بديهية
بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر ويعلم ان ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح
جوابا عن الاخر ولولا ان ماهية الطلب متصورة تصورا بديهيا والا لما صح ذلك ثم نقول معنى الطلب
ليس نفس الصيغة لان ماهية الطلب لا تختلف باختلاف النواحي والامم ولامكان ان يجعل الصيغ التي وضعوها
للخبر لان يضعوها للامر وبالعكس فماهية الطلب ليس نفس الصيغة ولا شيا من صفاتها بل ذلك
ماهية قايمة بقلب المتكلم يجري مجرى علمه وقدرته وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليها اذا عرفت
على هذه القاعدة مسايل **المسئلة الاولى** ان تلك الماهية عندنا شي غير الارادة و
قالت المعتزلة هو ارادة المامور به لنا وجوه اولها ان الله تعالى ما اراد الايمان من الكافر وقد بها
امره به فدل على ان حقيقة الامر غير حقيقة الارادة وغير مشروطة بها انما قلنا انه تعالى ما اراد
الايمان من الكافر لوجهين احدهما انه تعالى لما علم منه انه لا يومن فلو امن لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال
والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشي محال
الوجود لا يكون مريدا له بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وتمام الاسولة والاجوبة

على هذا الوجه سياتي في مسالة تكليف ما لا يطاق ان شا الله تعالى الثاني وهو ان صدور الفعل عن
العبد يتوقف على وجود الداعي والداعي مخلوق لله تعالى دفعا للتسلسل وعند حصول الداعي يجب
وقوع الفعل والا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح او افتقاره الى داعية اخرى فيلزم التسلسل
واذا كانت الداعية مخلوقة لله تعالى وعند وجود الداعي يجب الفعل فالله تعالى خلق في الكافر
ما يوجب الكفر فلو اراد في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه مريدا للضدين وذلك باطل بالاتفاق
بيننا وبين خصومنا فثبت بهذين الوجهين ان الله تعالى ما اراد الايمان من الكافر واما انه تعالى
امر الكافر بالايمان فذلك مجمع عليه بين المسلمين واذا ظهرت المقدمتان ثبت انه وجد الامر بدون
الارادة واذا ثبت ذلك ثبت ان حقيقة الامر مغايرة لحقيقة الارادة وغير مشروطة بها فان قيل
ما المراد بقولكم امر الكافر بالايمان ان اردتم به انه انزل لفظا يدل على كونه مريدا للمعاقبة في
الاخرة اذا لم يصدر منه الايمان فهذا مسلم لكن معناه نفس ارادة العقاب لا غير فلا يحصل مطلوبكم
من انه لم يامر به وان عنيت به شيا اخر فاذكره سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه ما اراد الايمان ولا نسلم
ان ايمانه محال وسياتي تقرير هذا المقام في مسالة تكليف ما لا يطاق سلمنا لكن لا نسلم ان المحال غير
مراد بيانه وهو ان الارادة من جنس الطلب فاذا جوزتم طلب المحال مع العلم بكونه محالا فلم لا
تجوز ارادته مع العلم بكونه محالا والجواب قوله الامر بالشي عبارة عن الاخبار عن
ارادة عقاب تاركه قلنا لو كان كذلك لتطرق التصديق والتكذيب الى قوله امنوا لان الخبر
من شانه قبول ذلك ولان سقوط العقاب جايز اما عندنا فبالعفو واما عندهم ففي الصغاير قبل
التوبة وفي الكباير بعدها ولو حصل الخبر عن وقوع العقاب لما جاز ذلك قوله لم قلت ان ارادة المحال
ممتنعة قلنا هذا متفق عليه بيننا وبينكم وايضا فان الارادة صفة من شانها ترجيح احد طرفي
الجايز على الاخر وذلك في المحال محال والعلم به ضروري وثانيها انه قد يقول لغيره انني
اريد منك هذا الفعل لكني لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة لكان قوله اريد منك الفعل ولا امرك
به جاريا مجرى ان يقال اريد منك الفعل لا اريد منك وقوله امرك بهذا الفعل لا امرك به
ومعلوم ان ذلك صريح التناقض دون الاول وثالثها ان الحكيم قد يامر عبده ويبالغ في الشاهد
ولا يريد منه ان ياتي بالمامور به لاظهار تمرده وسوء ادبه فان قلت ذلك ليس بامر ولكن
بصورته قلت التجربة انما يحصل بالامر فدل على انه امر ورابعها انه سيظهر ان شا الله في باب
النسخ انه يجوز نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة و
الكراهة لزم ان يكون الله تعالى مريدا كارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد
وذلك باطل بالاتفاق واحتج الخصم بوجهين الاول ان صيغة افعل موضوعة لطلب الفعل وهذا الطلب
اما الارادة او غيرها والثاني باطل لان الطلب الذي يغاير الارادة لو صح القول به لكان امرا خفيا
لا يطلع عليه الا الاذكيا لكن العقلا من اهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل احد

وثالثها ان الارادة يمكن ان هذه الصيغة موضوعة للارادة الثاني ان ارادة المامور لو لم
يكن معتبرة في الامر لصح الامر بالماضي والواجب ثم نمنع قياسا على الخبر فان ارادة المخبر عنه
لما لم يكن معتبرة في الخبر صح تعلق الخبر بكل هذه الاشياء والجواب عن الاول ان الطلب
النفساني الذي يغاير الارادة غير معلوم للعقلاء فانهم قد يامرون بما لا يريدونه كالسيد
الذي يامر عبده بشيء ولا يريده ليمهد عذره عند السلطان وعن الثاني انه لا بد من جامع وعن
ان القائل بتكليف ما لا يطاق جوزه **المسألة الثانية** ان صيغة الطلب تقتضي ترجيح جانب
الفعل على جانب الترك او جانب الترك على جانب الفعل وعلى التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا
من الطرف الآخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة والقدر المشترك بين اصل الترجيح
وبين الترجيح المانع من النقيض تفاوت بالعموم والخصوص وايضا فنقول اللفظ الدال على اصل الترجيح
واللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر اما اللفظ الدال عليه كيف كان
اللفظ او اللفظة العربية فهاهنا اقسام ستة احدها اصل الترجيح وثانيها الترجيح المانع من
النقيض وثالثها ورابعها مطلق اللفظ الدال على الاول والثاني وخامسها وسادسها اللفظة
العربية الدالة على الاول والثاني ثم انك بالخيار في اطلاق لفظ الامر على ايها شئت او عليهما باسرهما
وعلى ما بينهما بحسب الاشتراك فهذا حظ البحث المعنوي اما البحث اللغوي فهو ان نقول حقيقة الامر
اسم للصيغة الدالة على الترجيح او لمن فعلها انما نفس الترجيح ويدل عليه وجوه احدها
ان اهل اللغة قالوا الامر من الضرب اضرب ومن النصر انصر فجعلوا نفس الصيغة امرا وثانيها لو
قال ان امرت فلانا فعبدي حر ثم اشار بما يفهم منه مدلول هذه الصيغة لا يحنث ولو كان
مفهوم الامر ما ذكرتم لزم الحنث ولا يعارض هذا الكلام بما اذا حلف لا يتكلم فاشار فانه يحنث لانا نمنع هذه
المسألة وثالثها انا وجدنا مفهوم الصيغة كان مجازا في الدليل تسمية للدليل باسم المدلول
والاول اولى لانه يلزم من فهم الدليل فهم المدلول ولا يلزم من فهم المدلول فهم الدليل بل يلزم دليل
غير ورابعها ان الانسان الذي قام بقلبه ذكر المعنى ولم ينطق بشيء يقال انه ما امر ابنه بشيء وقيل
امرنا ان يكذب تبادر الذهن الى اللفظ عن العادة وذلك يدل على ان لفظ الامر للصيغة لا
للمدلول احتج المخالف بالاية والاثر والشعر والمعقول اما الاية فقوله تعالى اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
الله تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم انهم كانوا صادقين في النطق اللساني فلا بد من اثبات كلام في
النفس ليكون الكذب عائدا اليه اما الاثر فقول عمر رضي الله عنه زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه
ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واما المعقول فهو ان هذه الالفاظ معرفات فلو سميت كلاما لكان المسمى بذلك لكونها معرفات
للمعنى النفساني فكان يجب تسمية الكتابة والاشارة كلاما وانه باطل والجواب عن الاول

ان الشهادة هي الاخبار عن الشيء مع العلم فلما لم يكونوا عالمين به لا جرم كذبهم الله تعالى في ادعائهم
كونهم شاهدين وعن الثاني ان قوله زورت في نفسي كلاما اي قدرته كما يقال قدرت في
نفسي دارا او ثوبا وعن الثالث انا لا نسلم كون الشعر عربيا محضا ولئن سلمناه فمعناه ان المقصود
ما حصل في القلب وعن الرابع انه قياس في اللغة فلا يقبل **فرع** الامر اسم لمطلق اللفظ الدال
على الطلب او للفظ العربي الدال على الطلب الحق هو الاول لان الفارسي اذا طلب من عبده
شيئا بلغته فان العرب تسميه امرا ولو حلف لا يامر فامر بالفارسية حنث فيثبت انه اسم
لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب او لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض
فالحق هو الثاني وذلك انما يظهر ببيان ان الامر للوجوب **المسألة الثالثة** لا شك ان
الصيغ المخصوصة على ما هيئة الطلب تكفي في حقيقتها الوضع من غير حاجة الى ارادة اخرى
وهو قول الكعبي وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذكر الوضع من ارادة اخرى لنا وجهان
احدهما ان هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلا يفتقر في افادتها لما هي موضوعة له الى الارادة
كسائر الالفاظ مثل دلالة البيع والنكاح على المعاني المخصوصة فانه لا حاجة فيه الى الارادة وثانيها
ان الطلب النفساني امر باطن فلا بد من شيء يدل عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن يفتقر
الى المعرف كما يفتقر الطلب اليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لما امكن
الاستدلال بالصيغة البتة على ذكر الطلب احتج المخالف بانا نميز بينها اذا كانت الصيغة
طلبا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب
مجاز في التهديد فتحمل على الاصل في تلك الالفاظ اجراؤها على حقائقها الا عند قيام دلالة صارفة
فكذا هاهنا **المسألة الرابعة** ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المامور به تؤثر في
صيرورة صيغة افعل امرا وهذا خطأ من وجهين الاول لو كانت الامرية صفة للصيغة لكانت اما
ان تكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما الاحاد فيلزم ان يكون
كل واحد من الحروف التي تشكلت صيغة الامر منها امرا على الاستقلال وهو محال الثاني
ان صيغة افعل دالة بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المامور واذا كانت الارادة نفس
المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات والاسماء والله اعلم
المسألة الخامسة قال جمهور المعتزلة الامر ان يكون اعلى من المامور حتى يسمى الطلب امرا
وقال ابو الحسين المعتبر هو الاستعلاء لا العلو وقال اصحابنا لا يعتبر الاستعلاء ولا العلو
لنا قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه فماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال
عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال
دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد
الا ضحى الغد وقال حباب بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب امير خراسان والعراق

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً فهذه الوجوه دالة على أن العلو
غير معتبر وأما أن الاستعلاء غير معتبر فلأنهم يقولون فلان أمر فلاناً على وجه الرفق واللين
ثم إذا بالغ في التواضع امتنع إطلاق الأمر ثم عرفنا أن الرتبة ذكر لغة احتج المخالف على أن
العلو معتبر بأنه يستقبح في العرف أن يقول القائل أمرت الأمير أو نهيته ولا يستقبحون
أن يقول سألته أو طلبت منه ولولا أن الرتبة معتبرة وإلا لما كان كذلك وأما أبو الحسين فقال اعتبار
الاستعلاء أولى من العلو لأن من قال لغيره افعل على سبيل التضرع إليه لا يقال إنه أمره وإن
كان أعلى رتبة من المقول له ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء لا على سبيل التذلل يقال
إنه أمره وإن كان أدون رتبة منه ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر
من هو أعلى رتبة منه واعلم أن مدار هذا الكلام على منع الاستعمال وأصحابنا يمنعون منه

المسألة السادسة لفظ قد يقام مقام الخبر وبالعكس أما أن الأمر يقام مقام الخبر
فكما في قوله عليه السلام إذا لم تستحي فاصنع ما شئت أي صنعت ما شئت وأما أن الخبر يقام مقام الأمر
فكما في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين والمطلقات يتربصن بأنفسهن
والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر يدل على وجود الفعل كما أن الخبر يدل عليه أيضاً فبينهما
مشابهة من هذا الوجه فيصح المجاز وأيضاً يجوز إقامة النهي مقام الخبر وبالعكس أما الأول
فكقوله عليه السلام لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر معناه لا يحكموا إلى غاية استئمارها وكقوله عليه السلام
لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها وكما في قوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون ووجه المجاز أن النهي
يدل على عدم الفعل كما أن الخبر يدل على عدمه فبينهما مشابهة من هذا الوجه

القسم الأول

في المباحث اللفظية وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال الأصوليون صيغة افعل
مستعملة في خمسة عشر وجهاً ا الإيجاب كقوله تعالى أقم الصلوة ب الندب كقوله
تعالى فكاتبوهم واسنوا منه التأديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك فإن الأدب مندوب
إليه وإن كان قد جعله بعضهم قسماً مغايراً للندب ج الإرشاد كقوله تعالى واستشهدوا
فاكتبوه والفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا
فإنه لا ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله د الإباحة كلوا
واشربوا ه التهديد اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الإنذار كقوله
قل تمتعوا وإن كان قد جعلوه قسماً آخر و الامتنان كلوا مما رزقكم الله ز الإكرام
ادخلوها بسلام آمنين ح التسخير كونوا قردة ط التعجيز فأتوا بسورة ي الإهانة
ذق إنك أنت العزيز يا التسوية اصبروا أو لا تصبروا يب الدعاء اللهم اغفر لي يج التمني
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي يد الاحتقار بل ألقوا ما أنتم ملقون يه التكوين كن فيكون
إذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه

لأن خصوصية التخيير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة بل
إنما تفهم بالقرائن إنما الذي وقع الخلاف فيه أمور خمسة الوجوب والندب والإباحة والتنزيه
والتحريم فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة ومنهم من جعلها مشتركة
بين الوجوب والندب والإباحة ومنهم من جعلها حقيقة في أقل المراتب وهو الإباحة والحق
أنها ليست حقيقة في هذه الأمور لنا أنا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله
لا تفعل وقوله إن شئت فافعل وإن شئت لا تفعل حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا
هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين حتى نتوهم فيه
قرينة دالة بل في الفعل مطلقاً سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها ليست
أسماء مترادفة على معنى واحد كما إذا أدركنا التفرقة بين قولنا قام زيد ويقوم زيد في أن
الأول للماضي والثاني للمستقبل وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن
تدل عليه فلذلك نميز الأمر عن النهي فقالوا الأمر أن تقول افعل والنهي أن تقول لا تفعل
فهذا أمر معلوم بالضرورة من اللغات لا تشككنا فيه إطلاقه مع قرينة تدل على الإباحة والتهديد
فإن قيل تدعي الفرق بين افعل ولا تفعل فنحن لا نعتقد كون اللفظ موضوعاً للكل حقيقة
أو في حق من لا يعتقد ذلك م بيانه أن كل من اعتقد كون هذه اللفظة موضوعة لهذه
المعاني فإنه يحصل في ذهنه الاستواء أما من لا يعتقد ذلك فإنه يحصل عنده الرجحان سلمنا الرجحان
لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك للعرف الطارئ لا في أصل الوضع كما في الألفاظ العرفية سلمنا أن ما ذكرته
يدل على قولك لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو أن هذه الصيغة جاءت بمعنى التهديد
والإباحة والأصل في الكلام الحقيقة والجواب عن الأول أنه مكابرة فإنا نعلم أن عند انتفاء كل
القرائن بأسرها ما يكون فهم الطلب من لفظ افعل راجحاً على فهم التهديد والإباحة وعن
الثاني أن الأصل عدم التغيير وعن الثالث أنك قد عرفت أن المجاز أولى من الاشتراك ووجه
المجاز أن هذه الأمور الخمسة أعني الوجوب والندب والإباحة والتنزيه والتحريم أضداد
وإطلاق اسم الضد على الضد أحد وجوه المجاز **المسألة الثانية** الحق عندنا أن لفظ
افعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وقال أبو هاشم
إنه يفيد الندب ومنهم من قال بالوقف ومن توقف ثلاثة أحدها الذين يقولون إنه حقيقة في
القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك ثم الوجوب يمتاز عن الندب
بامتناع الترك والندب يمتاز عن الوجوب بجواز الترك وليس في الصيغة إشعار بهذين
القيدين ويلزم مذهب هؤلاء أن يقولوا إنه يجب حمله على الندب لأن اللفظ يفيد رجحان
الفعل على الترك وليس فيه ما يدل على المنع من الترك وقد كان جواز الترك معلوماً
بحكم الاستصحاب وإذا كان كذلك ثبت في ذلك الحكم جواز الترك بحكم الاستصحاب ورجحان

الفعلية لانه اللفظ ولا معنى ... دل وثانيها قال الذين قالوا ان صيغة افعل موضوعة
للوجوب وللندب على سبيل الاشتراك اللفظي وهو قول المرتضى من الشيعة وثالثها قال الذين
قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك لكنا لا ندري
ما هو الحق من هذه الاقسام الثلثة فلا جرم توقفنا في الكل وهو قول الغزالي رحمه الله لنا وجوه

الدليل الاول التمسك بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وليس المراد منه الاستفهام
بل الذم وانه لا عذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به هذا هو المفهوم من قول السيد لعبده
ما منعك من دخول الدار اذا امرتك اذا لم يكن مستفهما ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذمه الله على
الترك ولكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل لعل الامر في تلك اللغة كان
يفيد الوجوب ثم لم قلتم ان هذه اللغة للوجوب قلنا الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الامر
تخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر **الدليل الثاني** التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على انهم تركوا فعل ما قيل لهم افعلوا ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن
هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى ان تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه لا يحسن ان يذمهم على تركه فان
قلت انما ذمهم لا لانهم تركوا المامور به بل لانهم لا يعتقدون حقية الامر والدليل عليه قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين وايضا فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض القرائن بها فلعله
تعالى انما ذمهم لانه كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب والجواب عن الاول ان المكذبين
في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اما ان يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا او
غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان عندنا
الكافر كما يستحق العقاب بترك الايمان يستحق الذم والعقاب ايضا بترك العبادات وان كان الثاني
لم يكن اثبات الويل للانسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم لانسان اخر بسبب ترك المامور به
وعن الثاني انه تعالى انما ذمهم بمجرد انهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على ان منشأ الذم
هذا القدر لا القرينة والله اعلم **الدليل الثالث** لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان
الزام الامر سببا للزوم المامور به ثم وجب ان يكون الامر ملزما للفعل بيان الشرطية ان
بتقدير ان لا يكون الامر ملزما للفعل كان الزام الامر الزاما لذكر الشيء لا يوجب فعل المامور
به ثم وجب ان لا يكون هذا القدر سببا للزوم المامور به لقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام فقوله اذا قضى الله ورسوله
امرا معناه اذا الزم الله ورسوله امرا فانه لا خيرة للمؤمنين في المامور به وجب هاهنا حمل
لفظ الامر على المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار المعنى انه لا خيرة للمكلف في صفة
الله تعالى وذلك كلام غير مفيد واذا تعذر حمله على نفس الامر وجب حمله على المامور به
فيصير ان الله تعالى اذا الزم المكلف امرا فانه لا خيرة له في المامور به واذا انتفت الخيرة

نعم اما الحظر او الوجوب والحظر منفي بالاجماع فتعين الوجوب فان قيل القضاء هو الالزام والامر
تديره بمعنى الشيء فقوله واذا قضى الله ورسوله امرا معناه اذا الزم الله ورسوله شيئا ونحن نعرف
بالبديهة انه تعالى اذا الزمنا شيئا فانه يكون واجبا علينا لكن لم قلت ان مجرد ان يكون يامر بالشيء
فقد الزمنا فان ذكر عين المتنازع والجواب قد بينا ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص
وليس حقيقة في الشيء دفعا للاشتراك ولا ضرورة هاهنا في صرفه عن الظاهر اذا ثبت هذا فقوله
اذا قضى الله ورسوله امرا معناه اذا الزم الله امرا والزام الامر هو توجيهه على المكلف شاما لان
والزام الامر غير الزام المامور به فان القاضي اذا قضى باباحة شيء فقد ثبت الزام الحكم وما ثبت
الزام المحكوم به فكذا هاهنا الزام الامر عبارة عن توجيهه على المكلف والقطع بوقوع ذلك
الامر ثم الامر ان لم يقتض الوجوب لم يكن الزام الامر الزاما للمامور به وان كان مقتضيا للوجوب
فهو الذي قلناه **الدليل الرابع** تارك ما امر الله او رسوله به مخالف لذلك الامر ومخالف الامر
مستحق للعقاب فتارك ما امر الله او رسوله به مستحق للعقاب ولا معنى لقولنا الامر للوجوب الا ذلك
اما قلنا ان تارك ما امر الله او رسوله به مخالف لذلك الامر لان موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الامر عبارة عن الاخلال بمقتضاه فثبت ان تارك
ما امر الله او رسوله به مخالف لذلك الامر واما قلنا ان مخالف ذلك الامر مستحق للعقاب لقوله فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف هذا الامر بالحذر عن
العذاب والامر بالحذر عن العذاب انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فدل على ان
مخالف امر الله وامر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب فان قيل لا نسلم ان
تارك المامور به مخالف للامر قوله موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه فيكون مخالفته عبارة
موافقه
عن الاخلال بمقتضاه قلنا لا نسلم ان الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه بل الدليل عليه انا نفسر
موافقة الامر بتفسيرين اخرين احدهما ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر
على الوجه الذي يقتضيه الامر فان الامر لو اقتضاه على سبيل الندب واتى به على سبيل الوجوب
كان هذا مخالفة للامر وثانيهما ان موافقة الامر عبارة عن الاعتراف بكون ذلك الامر حقا واجب
القبول ومخالفته عبارة عن انكار كونه حقا واجب القبول سلمنا ان ما ذكرته يدل على انه ليس
كذلك فانه لو كان ترك المامور به مخالفة للامر لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله وذلك باطل
لان وصف الانسان بانه مخالف لامر الله اسم ذم فلا يجوز اطلاقه على تارك المندوب سلمنا ان
تارك المندوب مخالف للامر فلم قلت ان مخالف الامر مستحق للعقاب واما قوله فليحذر الذين
يخالفون عن امره قلنا لا نسلم ان هذه الآية دالة على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر بل هي
دالة على الامر بالحذر عن مخالفة الامر فلم لا يجوز ان يكون كذلك سلمنا ذلك ولكنها دالة على ان
المخالف عن الامر يلزمه الحذر فلم قلت ان مخالف الامر يلزمه الحذر فان قلت

لفظة عن صلة زائدة قلت الاصل في الكلام لا سيما في كلام الله تعالى ان لا يكون زائدا حملنا كلام الآية
على ان المخالف للامر مامور بالحذر عن العذاب ثم قلت يجب الحذر عن العذاب غاية ما في الباب انه
ورد الامر به لكن لم قلت ان الامر للوجوب فان ذلك اول المسئلة فان قلت هب انه لا يدل على
وجوب الحذر لكن لا بد وان يدل على حسن الحذر وحسن الحذر انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول
العذاب قلت لا نسلم ان حسن الحذر مشروط بقيام ما يقتضي نزول العذاب بل الحذر يحسن
عند احتمال نزول العذاب وعندنا مجرد الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية فلما لم
الآية على وجود ما يقتضي نزول العذاب لكن لا يدل على ان كل امر كذلك امر واحد لان قوله عن امره لا يفيد الا
امرا واحدا وعندنا ان امرا واحدا يفيد الوجوب ثم قلت لم قلت ان كل امر كذلك سلمنا ان كل امر كذلك لكن
الضمير في قوله عن امره يحتمل عوده الى الله تعالى وعوده الى رسوله فالآية لا تدل على ان الامر
للوجوب في حق احدهما ثم قلت انه في حق الاخر كذلك والجواب قوله لم قلت ان موافقة
الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه قلنا الدليل عليه ان العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال
هذا العبد موافق للسيد ويجري على وفق امره ولو لم يمتثل امره يقال انه ما وافقه بل خالفه وحسن
هذا الاطلاق من اهل اللغة معلوم بالضرورة فثبت ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه قوله الموافقة
عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر قلنا لما سلمتم ان موافقة الامر لا تحصل
الا مع الاتيان بمقتضى الامر فنقول لا شك ان مقتضى الامر هو الفعل لان قوله افعل لا يدل الا على اقتضاء
الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضى الامر واذا لم يوجد مقتضى الامر لم يوجد الموافقة فاذا
لم يوجد موافقة الامر حصلت المخالفة لانه لا واسطة بين الموافقة والمخالفة قوله الموافقة عبارة
عن اعتقاد كون ذلك الامر حقا واجب القبول قلنا هذا لا يكون موافقة للامر بل يكون موافقة
للدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دلت
الدليل على حقية الامر كان الاعتراف بحقيته مستلزما تقرير مقتضى ذلك الدليل اما الامر فمتى
اقتضى دخول الفعل في الوجود كانت موافقته عبارة عن فعل مقتضاه قوله لو كانت مخالفة الامر
عبارة عن ترك المامور به لكنا اذا تركنا المندوب فقد خالفنا الامر قلنا هذا الالزام انما يصح لو
كان المندوب مامورا به وانما يكون المندوب مامورا به لو ثبت ان الامر ليس للوجوب وهذا عين
المتنازع فيه ثم لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى فليحذر الذين امرا بالحذر عن المخالف لا امرا للمخالف
بالحذر قلنا الدليل عليه وجوه احدها ان النحويين اتفقوا على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من
تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للمخالف بالحذر كنا قد اسندنا الفعل الى الفاعل ولو جعلناه
امرا بالحذر عن المخالف كنا قد اسندنا الفعل الى المفعول فيكون الاول اولى وثانيها لو جعلناه
امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور فان قلت المامور هو ما تقدم ذكره وهو قوله الذين يتسللون
منكم لواذا قلت المتسللون لواذا هم الذين خالفوا فلو امروا بالحذر عن المخالف لكانوا قد

قد امروا بالحذر عن انفسهم وهو لا يجوز وثالثها انا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لصار
التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون امره وحينئذ يبقى قوله ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لان الحذر ليس فعلا يتعدى الى مفعولين قوله الآية تدل على
وجوب الحذر عمن خالف عن الامر لا عمن خالف الامر قلنا قال النحويون كلمة عن للبعد والمجاوزة
يقال جلس عن يمينه اي متراخيا عن بدنه في المكان الذي بحيال يمينه فلما كانت مخالفة امر الله
تعالى بعدا عن امر الله تعالى لا جرم ذكره بلفظة عن قوله لم قلت ان قوله تعالى فليحذر
يدل على وجوب الحذر عن العقاب قلنا لا ندعي وجوب الحذر لكنه لا اقل من ان يدل على
جواز الحذر وجواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي
لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فلا
يجوز ورود الامر به قوله دلت الآية على ان مخالف الامر مستحق للعقاب او دل على ان مخالف الكل
مستحق للعقاب قلنا على الثاني لوجوه الاول انه يجوز استثناء كل واحد من انواع
المخالفات بان يقول فليحذر الذين يخالفون عن امره الا المخالفة الامر الفلاني والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وذلك يفيد العموم الثاني انه تعالى رتب استحقاق العقاب على
مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث لما ثبت ان مخالفة الامر في بعض
الصور مستحق للعقاب فنقول انما استحق لان مخالفة الامر يقتضي عدم المبالاة بالامر وذلك
يناسب الزجر وهذا المعنى تام في كل المخالفات فوجب ترتب العقاب على الكل قوله هب
ان امر الله او امر رسوله للوجوب فلم قلتم ان الاخر كذلك قلنا لانه لا قائل بالفرق والله اعلم

الدليل الخامس تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب وذلك يفيد الوجوب
ذكر بيان الاول بقوله تعالى لا اعصي لك امرا افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم وبيان
الثاني بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها فان قيل لا نسلم ان تارك
المامور به عاص وبيانه من وجوه الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون ولو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله لا يعصون الله
ما امرهم انهم يفعلون ما يؤمرون فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكرارا الثاني اجمع
المسلمون على ان الامر قد يكون امر ايجاب وقد يكون امر استحباب وتارك المندوب غير عاص
والا لاستحق النار كما بينتموه فعلمنا ان المعصية ليست عبارة عن ترك المامور به سلمنا
ان المعصية عبارة عن ترك المامور به لكن اذا كان الامر امر ايجاب او مطلقا ع بيانه
ان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم حكاية حال فيكفي في تحققها تنزيلها على صورة
واحدة فلعل ذلك الامر كان امر ايجاب فلا جرم كان تركه معصية سلمنا ان تارك المامور
به عاص مطلقا فلم قلت العاصي يستحق العقاب والآية المذكورة مختصة بالكفار لقرينة الخلود

والجواب قوله ان تارك المأمور به عاص قلنا لو كان كذلك لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون
تكرارا قلنا لا نسلم بل معنى الآية والعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به
في المستقبل قوله الامر قد يكون امر استحباب قلنا لا نسلم كون المستحب مأمورا به حقيقة بل مجازا
لان الاستحباب لازم الوجوب واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فان قلت ليس الحكم بكون هذه
الصيغة للوجوب محافظة على عموم قوله ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحب مأمور
به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات قلت بل ما ذكرناه اولى لان الاحتياط لانا لو حملناه
على الوجوب لكان اصل الترجيح داخلا فيه فيكون لازما لمسماه فيجوز جعله مجازا في اصل الترجيح اما لو
جعلناه لاصل الترجيح لم يكن الوجوب لازما له فلا يمكن جعله مجازا عن الوجوب فكان الاول اولى
قوله هذه الآية حكاية حال قلنا الله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاسم
هذا الاسم هذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضيه قوله انه مخصوص بالكفار لان قرينة الخلود قلنا
لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم والله اعلم واعلم ان هذا الدليل قد يقرر على وجه آخر فيقال انما قلنا
ان تارك المأمور به عاص لان لفظ العصيان على الامتناع سمي العصا عصا لانه يمتنع بها وسمي
الجماعة عصا لقولهم شق عصا المسلمين اي جماعتهم لانها يمتنع بكثرتها وهذا الكلام مستعصي
في الحفظ اي ممتنع ويقال الحطب مستعصي على الكسر وقال عليه السلام لولا انا عصينا الله تعالى لما عصانا
اي امتنع عن ارادتنا فثبت ان العصيان عبارة عن الامتناع عما يقتضيه الشيء واذا كان لفظ
افعل مقتضيا للفعل كان عدم الاتيان به والامتناع عنه عصيانا لا محالة وانما قلنا ان تسمية
تارك المأمور بالعاصي يدل على ان الامر للوجوب فلوجهين احدهما ان الانسان انما يكون عاصيا
للامر اذا اقدم على ما حظره ومنع منه الا ترى ان الله سبحانه لو اوجب علينا فعل الشيء فلم نفعله لكنا
عصاة ولو ندبنا اليه فقال الاولى ان تفعلوه ولكم ان لا تفعلوه ثم لم نفعله لم نكن عصاة ولهذا
يوصف تارك الواجب بانه عاص لله تعالى ولا يوصف تارك النوافل بذلك الثاني ان العاصي
للقول مقدم على مخالفته وترك موافقته وليس يخلو مخالفته اما ان يكون بالاقدام على ما
يمنع منه الامر فقط او قد يثبت بالاقدام على ما لا يتعرض الامر بمنع ولا ايجاب وهذا الثاني
باطل لانا لو كنا عصاة لامر بفعل ما لم يمنع منه لوجب اذا امرنا الله بالصلوة غدا فتصرفنا
اليوم ان نكون عصاة لذلك الامر لتصرفنا اليوم فبان ان مخالفة الامر انما تثبت بالاقدام على
ما يمنع منه فاذا كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة مقتضاه
والمقدم على مخالفة ما اقتضاه مقدم على ما حظره الامر ومنع منه ثبت ان ترك المأمور
به حظره الامر ومنع منه وهذا هو معنى الوجوب **الدليل السادس** انه عليه السلام
دعا ابا سعيد الخدري فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال ما منعك ان تستجيب وقد سمعت قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول فذمه على ترك الاستجابة عند مجرد ورود

الامر ولولا ان مجرد الامر للوجوب والا لما جاز ذلك فان قيل هذا خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسألة
علمية وايضا فالنبي عليه السلام ما ذمه ولكنه اراد ان يبين له ان دعاء النبي عليه السلام يخالف دعاء غيره
والجواب عن الاول انا بينا ان المباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين وهذه المسألة وان لم
تكن في نفسها عملية لكنها وسيلة الى العمل فيجوز التمسك فيها بالظن لانه لا فرق في العقل بين ان يحصل
ظن الحكم وبين ان يحصل العلم بوجود ما يقتضي ظن الحكم في جواز التمسك بهما في العمليات وعن الثاني
ان بتقدير ان لا يدل الامر على الوجوب يكون المانع من الاجابة قائما وهو الصلوة لانها تحرم الكلام
واذا كان المانع الظاهر قائما لم يجز من الرسول عليه السلام ان يسأل عن المانع اما اذا كان قوله تعالى
استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم يفيد الوجوب فحينئذ يصح السؤال وايضا فظاهر الكلام يقتضي الذم و
هو في معنى الانكار عن ترك العذر وذلك لا يكون الا والامر للوجوب **الدليل السابع** قوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة ولولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهاهنا
تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فهذا الخبر يدل على انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلوة والاجماع قائم على
ذكره مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الامر قائما عند كل صلوة فلما لم يوجد الامر علمنا ان المندوب
غير مأمور به فان قلت لم لا يجوز ان يقال هذا الوجه امارة تدل على انه اراد لامرتهم على وجه يقتضي
الوجوب وليس يمتنع ان يقتضي الامر للوجوب بدلالة قلت كلمة لولا دخلت على الامر فوجب
ان لا يكون الامر مخلصا للندب خلصا وجب ان لا يكون الندب امرا والا لزم التناقض **الدليل
الثامن** خبر بريرة فانها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم تأمرني بذلك فقال لا انما اشفع
نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفى الامر عند ثبوت الندبية يدل على ان المندوب
غير مأمور به واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر الندب **الدليل التاسع** ان الصحابة
تمسكوا بالامر على الوجوب ولم يظهر عن احد منهم الانكار عليه وذلك يدل على انهم اجمعوا على ان
ظاهر الامر للوجوب انما قلنا انهم تمسكوا بالامر على الوجوب لانهم اوجبوا اخذ الجزية من المجوس
لما روى عبد الرحمن انه عليه السلام قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب
بقوله عليه السلام فليغسله سبعا واوجبوا اعادة الصلوة عند ذكرها بقوله عليه السلام فليصلها اذا
ذكرها واما انه لم يظهر من احد منهم انكار عليه فلانه لو كان لنقل فحصل الاجماع وتمام تقريره برهما
مذكور في مسألة القياس فان قيل انما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر فانهم لم يعتقدوه مما
في غيرها كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء وقوله اذا حللتم فاصطادوا واذا ثبت هذا فليس القول بانهم اعتقدوا
الوجوب في تلك الاوامر لدليل منفصل اولى من القول بانهم انما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر لدليل
منفصل والجواب ان نقول لو لم يكن الامر للوجوب لامتنع ان يفيد الوجوب في صورة
اصلا ولو لم يفد الوجوب في شيء من الصور اصلا كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية شيئا غير خبر

عبد الرحمن ولو كان كذلك ... ذكر الدليل ... ثم علمنا انهم لم يوجد والمام يوجد
كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية ظاهر الامر اما لو قلنا بان الامر للوجوب لم يلزم من عدم الوجوب
في بعض الاوامر ان لا يفيد الوجوب اصلا لاحتمال ان يقال الحكم تخلف هنا لمانع فثبت ان الاحتمال الذي
ذكرناه اولى **الدليل العاشر** لفظ افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او في الندب
فقط او فيهما معا او لا في واحد منهما والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وهو ان يكون للوجوب فقط
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون للندب فقط انه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورا به لكنه مأمور
به فيمتنع ان يكون الامر للندب فقط بيان الملازمة ان المندوب هو الراجح فعله مع جواز الترك والواجب
هو الراجح فعله مع المنع من الترك فالجمع بينهما محال فلو كان الامر للندب فقط لم يكن الواجب مأمورا به
فان قلت لو كان الامر للوجوب فقط لما كان المندوب مأمورا به قلت التزم هذا لان اكثر الاصوليين
صرحوا بان المندوب غير مأمور به حقيقة ولا يمكن ان يلتزم ان الواجب غير مأمور به لان اجماع الامة
منعقد به فثبت ان الامر لا يجوز ان يكون حقيقة في الندب فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حقيقة في الوجوب
والندب معا لانه لو كان حقيقة فيهما لكان اما ان يكون كونه حقيقة فيهما بحسب معنى مشترك بينهما كما يقال انه
حقيقة في ترجيح الفعل على الترك فقط من غير اشعار بجواز الترك او بالمنع منه او يكون حقيقة فيهما لا
بحسب معنى مشترك والاول باطل لانا لو جعلناه حقيقة في اصل الترجيح لم يكن جعله مجازا في الوجوب
لان الوجوب غير لازم لاصل الترجيح اعني القدر المشترك بين الواجب والمندوب ولو جعلناه حقيقة
في الوجوب كان الترجيح جزءا من مسماه ولا يمكن جعله مجازا عن اصل الترجيح واذا كان كذلك
كان جعله حقيقة في الوجوب ليكون مجازا في اصل الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل الترجيح مع انه
لا يكون حقيقة في الوجوب ولا مجازا فيه والثاني وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب لا بحسب معنى
مشترك بينهما فهذا يقتضي كون اللفظ مشتركا وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل وانما قلنا انه لا يجوز
ان يقال انه لا لشيء من الواجب والمندوب اصلا لان ذلك على خلاف الاجماع ولما ثبت فساد هذه الاقسام
الثلثة تعين القول بالوجوب **الدليل الحادي عشر** ان العبد اذا لم يفعل ما امره به
سيده اتفق العقلاء من اهل اللغة في تعليل حسن ذمه على ان يقولوا امره سيده بكذا فلم يفعله فذلك
يدل ذكر علة في حسن ذمه على انه ترك ما امر به ترك للواجب فان قيل لا نسلم انهم انما ذموه
بمجرد الترك بل لاجل امور اخر احدها انهم علموا من سيده انه كره تركه ذلك الفعل وثانيها ان
الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده وثالثها ان السيد لا يأمر الا بما فيه نفعه ودفع مضرته
والعبد يلزمه ايصال النفع الى السيد ودفع المضرة عنه سلمنا انهم ذموه بمجرد الترك لكن لا نسلم ان
تعليلهم صواب ويدل عليه امران احدهما انه لو كان المأمور به معصية لما استحق العبد الذم بتركه
فدل على ان مجرد الترك ليس علة الذم وثانيها ان كثيرا من الاوامر ورد في كتاب الله وسنة رسوله
بمعنى الندب ولو كان ترك المأمور به علة للذم لكان المندوب واجبا وهو محال فثبت بين الوجهين

ان مجرد ترك المأمور به لا يمكن جعله علة للذم واذا ثبت ذلك علمنا ... ان العقلاء يعللون
حسن ذمه بمجرد ترك المأمور به والجواب عن الاول ان السيد اذا عاقب عبده عند عدم الامتثال
فالعقلاء يقولون انما عاقبه لانه لم يمتثل الامر ولا يعللون حسن العقاب بنفس مخالفة الامر والمانع
هذا الكلام وبهذا يظهر ان كراهية الترك لا مدخل لها في هذا الباب اما قوله الشريعة جاءت بوجوب
طاعة العبد لسيده قلنا الشريعة انما اوجبت على العبد طاعة السيد فيما اوجبه السيد على العبد الا
ترى ان سيده لو قال له الاولى ان تفعل كذا ولك ان لا تفعله لما الزمته الشريعة فعله والامر عند المخالف
يجري مجرى هذا القول فينبغي ان لا يجب على العبد شيء واما قوله السيد لا يأمر الا بما فيه جر
نفع او دفع ضرر وذلك واجب قلنا مجرد هذا القدر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجب السيد ولم يرخص
في تركه الا ترى انه لو قال له الاولى ان تفعل ذلك ويجوز ان لا تفعل لجاز ان لا تفعله وكذا الاعلام ان
غيره يقوم مقامه في دفع المضرة قوله شرط في جواز هذا التعليل ان لا يكون المأمور به معصية
قلنا هب ان هذا الشرط معتبر ولكن يجب فيما وراءه اجراء اللفظ على ظاهره قوله لو كان ترك
المأمور به علة الذم لما جاز ترك المندوب قلنا هذا انما يصح لو كان المندوب مأمورا وهو اول
المسألة والله اعلم **الدليل الثاني عشر** لفظ افعل دال على اقتضاء الفعل ووجوده فوجب ان يكون
مانعا من نقيضه قياسا على الخبر فانه لما دل على المعنى كان مانعا من نقيضه والجامع بين الصورتين
ان اللفظ الموضوع لافادة معنى فلا بد وان يكون مانعا من النقيض تحصيلا لذلك المقصود وتقوية
لحصوله فان قيل لا نزاع في ان ما دل على شيء فانه يمنع من نقيضه لكن لا يجوز ان يقال
مدلول قوله افعل هو ان المولى ادخاله في الوجود فلا جرم يمنع من عدم هذه الاولوية والجواب
ان الفعل مشتق من المصدر فاشعاره لا يكون الا بالمصدر والمصدر في قولنا اضرب يضرب
اضرب هو الضرب لا اولوية الضرب فاشعار لفظ الخبر والامر بالضرب لا باولوية الضرب
واذا كان اشعار الامر والخبر ليس باولوية الضرب بل بنفس الضرب وثبت ان المشعر بالشيء مانع
من نقيضه وجب ان يكون لفظ امر مانعا من عدم الضرب لا من عدم اولوية الضرب ولاجل هذا
كان الخبر مانعا من النقيض **الدليل الثالث عشر** الامر يفيد رجحان الوجود على العدم واذا
كان كذلك وجب ان يكون مانعا من الترك انما قلنا انه يفيد الرجحان لان المأمور به ان لم يكن
مصلحته راجحة لكان اما ان يكون خاليا عن المصلحة او كان محض المفسدة ولا يجوز ورود الامر به
ولو كانت مصلحته مرجوحة فذلك القدر من المصلحة يصير معارضا بمثله من المفسدة فيبقى القدر
الزائد من المفسدة خاليا عن المعارض فيكون الامر به امرا بالمفسدة الخالصة فيعود الى القسم
الاول ولو كانت مصلحته معادلة لمفسدته كان ذلك عبثا وهو غير لائق بالحكيم واذا بطلت
هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون مصلحته خالية عن المفسدة او لو كان فيه شيء من المفاسد
ولكن مصلحته زائدة وعلى التقديرين ثبت رجحان المصلحة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يرد

الاذن بالترك [illegible] توفيت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة
مرجوحة فيصير مغمورة بما عادلها من المصلحة فيبقى القدر الزائد من المصلحة مصلحة خالصة وان لم
يوجد مفسدة اصلا كانت المصلحة خالصة فيكون الاذن في تفويته اذنا في تفويت المصلحة الخالصة عن
شوائب المفسدة وذلك غير جائز عرفا فوجب ان لا يجوز شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن مقتضى هذه الدلالة ان لا يوجد شيء من المندوبات البتة ترك العمل به في حق البعض كيما من الله
على العباد فوجب ان يبقى الباقي على حكم الاصل فان قيل ما ذكرتموه معارض بوجه اخر
وهو انه كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح عرفا فكذلك الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم
يستوفها لاستحق العقاب قبيح ايضا لانه يصير حاصل الامر ان يقول الشرع استوف هذه المنافع
لنفسك والا عاقبتك وهو قبيح والجواب ما ذكرتموه قائم في كل التكاليف ولو كان ذلك معتبرا لما
ثبت شيء من التكاليف **الدليل الرابع عشر** ان الامر يدل على رجحان طرف الوجود على
طرف العدم فنقول هذا الرجحان لا ينفك عن قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن في الترك ولا شك
ان افضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضائه الى العدم ولا شك ان افضاء الاذن في الترك الى العدم
اكثر من افضائه الى الوجود ولا شك ان الذي يكون اكثر افضاء الى الراجح راجح في الظن على ما يكون اكثر
افضاء الى المرجوح فاذن شرعية المنع من الترك راجح في الظن على شرعية الاذن في الترك والراجح في
الظن واجب العمل به بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر واما المعقول فلان رجحان
الاول ان احد النقيضين اذا كان راجحا على الاخر في الظن فلو لم نعمل بالراجح لوجب العمل بالمرجوح
فيكون ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وانه غير جائز بالضرورة الثاني انه وجب العمل بالفتوى
والشهادة وقيم المتلفات واروش الجنايات وتعيين القبلة عند حصول الظن وانما وجب العمل به ترجيحا
للراجح على المرجوح وذلك المعنى حاصل هنا فوجب العمل به **الدليل الخامس عشر** الوجوب
له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل فوجب ان يكون للوجوب انما قلنا ان الوجوب له صيغة
مفردة في اللغة لان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه والناس قادرون على الوضع والمانع زائل
ظاهرا والقادر اذا دعاه الداعي الى الفعل حال عدم المانع وجب حصول الفعل فثبت ان الوجوب
له صيغة مفردة في اللغة وانما قلنا ان تلك الصيغة هي صيغة افعل لان تلك الصيغة اما صيغة افعل او غيرها
والثاني باطل بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على الاطلاق واما عندنا فلانا لا نقول به في غير
صيغة افعل واذا بطل هذا القسم ثبت الاول والا لكانت اللغة خالية عن لفظة مفردة دالة على الوجوب
مع ان الدليل قد دل على وجودها فان قيل لا نسلم ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة قوله
الداعي قائم قلنا لا نسلم ان الداعي قائم قوله الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه قلنا لا نسلم
سلمنا لكن لم قلت انه لا بد من تعريفه باللفظ ولم لا يكفي [illegible] لما تشتد الحاجة الى لفظ
يدل عليه ولكنه قد وجد وهو قوله اوجبت والزمت وحتمت فان ادعيتم انه لا بد من المفرد

فلم قلتم بالدلالة عليه سلمنا قيام الداعي فلم قلتم انه لا مانع ثم نقول المانع هو ان اللغات توقيفية لا اصطلاحية
واذا كان كذلك كان ممنوعا عن وضع [illegible] فلم لا يجوز وجود المانع ثم قلت
يجب الفعل ثم نقول ما ذكرتموه من الدلالة منقوض ومعارض اما النقض فلان الحاجة الى وضع لفظ يدل
على الحال ولفظ اخر يدل على الاستقبال على التعيين شديدة مع انهم لم يوجد ذلك في اللغة وايضا اصناف
الروايح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة مع انهم لم يضعوا لها الفاظا مفردة وكذا اصناف الاعتمادات
متميزة مع انهم لم يضعوا لها الفاظا مفردة واما المعارضة فمن وجهين احدهما ان الوجوب كما انه معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه فكذا اصل الترجيح اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يضعوا له لفظا ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه موضوعا
ومن قال انه للندب وحده قال الندب معنى تشتد الحاجة الى تعريفه فلا بد من لفظ ولا لفظ سوى هذا
فوجب كونه للندب ومن قال بالاشتراك قال قد يحتاج الانسان الى التعبير عن احد هذين الامرين
على سبيل الابهام فلا بد له من لفظ ولا لفظ الا هذا فوجب كونه موضوعا لهما بالاشتراك وثانيهما
ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فلو كانت صيغة افعل موضوعة له لوجب ان يعرف
ذلك كل احد ولو عرفه كل احد لزال الخلاف فلما لم يزل علمنا انه غير موضوع له علمنا انه لا بد من لفظ
وان ذلك اللفظ هو افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك ثم نقول الدليل الذي
ذكرتموه يقتضي اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز والجواب قوله لا نسلم شدة الحاجة كل
الى التعبير عن معنى الوجوب قلنا الدليل عليه ان الانسان الواحد لا يستقل باصلاح ما يحتاج اليه
بل لا بد من الجمع العظيم ليعين كل واحد منهم صاحبه فيما لا يتمشى مصلحة الكل الا به واذا احتاج
الانسان الى فعل يفعله الغير لا محالة وان ذكر الغير لا يعلم منه ذلك الا اذا عرفه فحينئذ يحتاج
الى ان يعرفه انه لا بد وان ياتي بذلك الفعل وانه لا يجوز له الاخلال به فثبت ان هذا المعنى مما تشتد
الحاجة الى تعريفه قوله ومسلم انه لا بد من تعريفه فلم قلت ان ذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ قلنا
لانهم انما اتخذوا العبارات معرفات لما في الضماير دون غيرها لان الاتيان بالعبارات اسهل من الاتيان
بغيرها وهذا المعنى قائم في مسالتنا فوجب القول به قوله لم لا يكفي فيه قوله الزمت واوجبت قلنا لان
اللفظ المفرد اخف على اللسان من المركب فيغلب على الظن ان الواضع وضع لفظا مفردا لهذا المعنى
قياسا على سائر الالفاظ المفردة قوله لم قلت انه لا مانع قلنا لان الموانع باسرها كانت
معدومة والاصل بقاء ذلك العدم فيحصل من هذا ظن انه لا مانع والدليل الذي ذكرناه ظني فيكون
ذلك كافيا في تقريره قوله اللغات توقيفية فلعلهم منعوا عن الوضع قلنا الاصل في كل امر
بقاؤه على ما كان والاصل عدم التوقيف وعدم المنع من الظن فيحصل ظن بقاء ما ذكرناه قوله
لم قلت اذا وجد الداعي في حق القادر وانتفى الصارف وقع الفعل قلنا الدليل عليه ان القادر
على الفعل ان لم يكن متمكنا من الترك فقد تعين الفعل وان كان متمكنا من الترك فعند الداعي
اما ان يترجح الفعل او لا يترجح فان لم يترجح البتة لم يكن الداعي داعيا هذا خلف وان ترجح

وجب الوقوع لا محالة وتمام تقرير هذا الكلام في كتبنا العقلية اما النقوض فهي مندفعة
اما الاول فلم لا يجوز ان تشتد الحاجة الى تعريف حال الروايح المخصوصة والاعتمادات
المخصوصة مثل ما لا تشتد الحاجة الى التعبير عن معنى الالزام فان الانسان قد يموت بمدة
طويلة ولا يحتاج الى التعبير عن تلك الاشياء ومع انه في كل لحظة يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب
اما المعارضة الاولى فجوابها انا لو جعلنا اللفظة حقيقة في الوجوب كان الترجيح لازما للمتيقن
لكن يمكن جعله مجازا عنه فكان ذلك اولى قوله الحاجة الى التعبير عن الندبية شديدة قلنا الوجوب
اولى لان الواجب لا يجوز الاخلال به والندب يجوز الاخلال به والاخلال بما يجوز الاخلال اولى
من الاخلال بما لا يجوز الاخلال به واما المعارضة الثانية وهي ان اللفظ لو كان للوجوب لاشتهر
قلنا هذا انما يلزم لو سلم عن المعارض اما اذا كان له معارض فلا يظهر الترجيح منه وتبين معارضة الاجماع
وكتمه غامض لم يلزم ذلك قوله هب ان لفظ افعل موضوع للوجوب فلم لا يجوز ان يكون موضوعا
للندب ايضا بالاشتراك قلنا لما تقدم من ان الاشتراك خلاف الاصل قوله هذا اثبات اللغة بالقياس
قلنا سنبين في باب القياس ان شاء الله انه جائز **الدليل السادس عشر** حمله على الوجوب
يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي التشكيك فوجب حمله على الوجوب
انما قلنا حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر لان المأمور به اما ان يكون واجبا
او مندوبا فان كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان
مندوبا فالقول بوجوبه سعي في تحصيل ذلك المندوب بابلغ الوجوه وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر واذن على كلا التقديرين فهو غير مقدم على مخالفة الامر اما لو حملناه على الندب فبتقدير
ان يكون المأمور به مندوبا يحصل القطع بعدم مخالفة الامر اما لو كان واجبا وقد جوزنا له الترك
كان ذلك الترك مخالفة للامر فثبت ان حمله على الندب يقتضي التشكك في كونه مخالفا للامر واذ ثبت
هذا فنقول يجب حمله على الوجوب للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
واما المعقول فهو انه اذا تعارض طريقان واحدهما آمن قطعا والآخر مخوف كان ترجيح الآمن
على المخوف من موجبات العقول فان قيل لا نسلم ان حمله على المندوب يقتضي التشكك في الاقدام
على المحظور قوله لانا لو قدرنا ان يكون المأمور به واجبا كان حمله على الندب سعيا في الترك وانه
محظور قلنا لا نسلم انه يمكن ان يكون المأمور به واجبا فانه لما علمنا بدلالة لفظه انه لم يضع
للوجوب وعلمنا ان الحكيم لا يجوز ان يجرده عن قرينة الا والمأمور به غير واجب فانا اذا حملناه على
الندب امنا الضرر سلمنا قيام هذا الاحتمال ولكن حمله على الوجوب فيه ايضا احتمال الضرر لانه
بتقدير ان لا يكون الحق هو الوجوب كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون فيه الوجوب قبيحة
وكراهية لا نقلاده قبيحة والجواب اذا علمنا ان لفظ افعل لا يجوز استعماله الا في احد
المعنيين اما الوجوب او الندب فقبل ان نعلم ما يدل على كونه للوجوب فقط او الندب فقط او
لهما معا اذا حملناه على الوجوب قطعنا بانا ما خالفنا الامر واذا حملناه على الندب لم نقطع بذلك

فاذن قبل ان نعلم ما يدل على كونه للوجوب فقط او للندب فقط يقتضي العقل حمله على الوجوب فيحصل
القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذكر قيام الدليل على كونه للندب اشارة الى المعارضة من ادعى تعليمه
البيان قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا ما ذكرتموه اشارة الى احتمال الخطا في الاعتقاد
وهو قائم في الطرفين وما ذكرناه فهو احتمال الخطا في العمل وهو كان حاصلا على تقدير الندب دون تقدير
الوجوب واذا اشترك الطرفان في احد نوعي الخطا واختص احدهما بمزيد خطا كان الجانب
الخالي عن هذا الخطا الزايد اولى بالاعتبار **واحتج** من انكر كون الامر للوجوب
بامور احدها ان العلم بكون الامر للوجوب اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل لانه لا
مجال له في اللغات واما النقل فاما ان يكون تواترا او احادا والتواتر باطل والا لعرفه كل احد
بالضرورة انه للوجوب والاحاد باطل لان المسلة علمية ورواية الاحاد لا تفيد العلم وبهذه الحجة احتج
بعضهم فقال لا ادري ان اللفظ موضوع للوجوب فقط او للندب فقط او لهما معا لانه لو ادعى
الاشتراك او الندبية لزمه ان يقال العلم بالاشتراك او الندبية اما ان يستفاد من العقل او من النقل الى
آخر التقسيم وثانيها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي
اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة فكما ان السؤال لا يدل على الايجاب بل يفيد الندبية فكذا
الامر وثالثها ان لفظ افعل ورد في كتاب الله وسنة رسوله في الوجوب وفي الندب والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك وهو اصل الترجيح والدال على ما به الاشتراك
غير دال على ما به الامتياز لا بالوضع ولا بالاستلزام فلا يكون لهذه الصيغة اشعار البتة بالوجوب
بل لا دلالة لها الا على ترجيح جانب الفعل فاما جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد
ما يزيل ذلك الجواز فاذن وجب الحكم بان ذكر الفعل راجح الوجود على العدم مع كونه جايز الترك
وذلك معنى المندوب لا ذاك والجواب عن الاول انه يقول لم لا يجوز ان يعرف ذلك بدليل مركب
من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستلزم العقل من
تركيب هاتين المقدمتين النقليتين ان الامر للوجوب سلمنا فلم لا يثبت بالاحاد قوله لا نسلم ان المسلة قطعية
وقد بينا انه لا يعتبر في المباحث اللغوية وعن الثاني انه عندنا ان السؤال يدل على الايجاب ولا
كان لا يلزم منه الوجوب فان السايل قد يقول للمسول عنه لا تخل بمقصودي ولا تتركه
ولا تجنب رجايي فهذه الالفاظ صريحة في الايجاب ولكن لا يلزم من هذا الايجاب الوجوب
وعن الثالث ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكنه قد يوجد اذا دل الدليل عليه وقد ذكرنا ان
الدليل دل على كونه للوجوب فوجب المصير **المسئلة الثالثة** الامر الوارد عقيب
الحظر والاستيذان للوجوب خلافا لبعض اصحابنا لنا ان المقتضي للوجوب قايم والعارض الموجود
لا يصلح معارضا له فوجب تحقق الوجوب بيان المقتضي ما تقدم من دلالة الامر على الوجوب
بيان ان العارض لا يصلح معارضا وجهان الاول انه كما لا يمنع الانتقال من الحظر الى الاباحة

فكذا لا يمنع الاختلاف بين الوجوب والعلم بجوازه ضروري الثاني انه لو قال الوالد لولده اخرج من
الحبس الى المكتب فهذا لا يفيد الاباحة مع انه امر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس وكذا
امر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم ورد بعد الحظر وانه للوجوب واحتجوا بالاية والعرف
اما الاية فقوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من
حيث امركم الله وهذا النوع من الامر في كتاب الله تعالى جاء للاباحة فوجب كونه حقيقة فيها
واما العرف فهو ان السيد اذا منع عبده عن فعل شيء ثم قال له افعل فهم منه الاباحة والجواب
عن الاول انه ينتقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فهذا يفيد الوجوب اذ الجهاد
فرض على الكفاية وبقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك وليس بمباح
محض وعن الثاني ان العرف معارض بما مر من قال لابنه وهو في الحبس اخرج الى المكتب فهو امر بعد الحظر
وقد يفيد الوجوب تنبيه القايلون بان الامر يفيد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد بعد
عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس فقال انه للاباحة ومنهم من قال لا تاثير ههنا للوجوب المتقدم
بل النهي يفيد التحريم المسألة الرابعة الامر لا يفيد التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير
اشعار منه بالوحدة والكثرة الا ان ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة لا جرم كفى بها والاكثرون
خالفوا فيه وهم ثلث فرق احدها الذين قالوا انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وثانيها انه يقتضي التكرار
وثالثها التوقف اما لادعاء كون اللفظ مشتركا بين المرة الواحدة والتكرار او لانه لا يدري انه حقيقة
في المرة الواحدة او في التكرار لنا وجوه احدها ان صيغة افعل موضوعة لطلب ادخال ماهية
المصدر في الوجود فوجب ان لا يدل على التكرار بيان الاول ان المسلمين اجمعوا على ان اوامر الله تعالى
منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج وفي حق العباد
ايضا قد لا يفيد التكرار فان السيد اذا امر عبده بدخول الدار او بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه
السيد على التكرار لا ذمه العقلاء ولو كرر العبد الدخول فللسيد ان يلومه ويقول اني امرتك بالدخول
وقد دخلت فيكفي ذلك وما امرتك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتي فحفظها
ساعة ثم اطلقها يذم اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ
حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك الا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين
لا دلالة فيه البتة على ما به يمتاز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا بالالتزام فالامر
لا دلالة فيه البتة لا على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هي هي
الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من
ضرورات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه وثانيها ان اهل اللغة
قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا في كون الاول خبرا والثاني طلبا ثم اجمعنا

على ان قولنا يفعل يحتمل مقتضاه بتمامه في صورة الاتيان به مرة واحدة فكذا في الامر والا حصلت
التفرقة بينهما في شيء غير الخبرية والطلبية وذلك يقدح في قولهم وثالثها ان القول بالتكرار يقتضي
ان يستغرق الاوقات حيث لا يخلو وقت عن وجوب المامور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت
معين وليس حمله على البعض اولى من الباقي لكن حمله على كل الاوقات غير جائز اما اولا فبالاجماع
واما ثانيا فلانه اذا امر بعبادة ثم امر بغيرها وجب ان يكون الثانية ناسخة للاولى لان الاولى
لما استوعب جميع الاوقات والثانية تقتضي ازالته عن بعضها والنسخ هو ازالة الحكم بعد ثبوته
الى بدل وقد حصل ذلك ههنا وفي علمنا بان الامر ببعض الصلوات ليس نسخا لغيرها وفاقا
الامر بالحج ليس نسخا للصلوة ما يدل على فساد ما قالوا واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الامر
بغسل بعض اعضاء الوضوء نسخا لما تقدم ولا امر بالصلوة يكون نسخا للامر بالوضوء وذلك
لا يقوله عاقل ورابعها انا نعلم حسن قول القايل لغيره افعل كذا ابدا او افعله مرة واحدة
بلا زيادة فلو دل الامر على التكرار لكان الاول تكريرا والثاني نقضا ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه
واحتج القايلون بالتكرار بوجوه احدها ان الصديق رضي الله عنه تمسك على اهل الردة
في وجوب تكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكره عليه احد من الصحابة فدل على
انعقاد الاجماع على ان الامر للتكرار وثانيها ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك فاذا كان
النهي الذي هو احد الطلبين يفيد التكرار فكذا الاخر وثالثها ان الامر لو لم يفد التكرار لما
جاز ورود النسخ عليه ولا الاستثناء لان ورود النسخ على المرة الواحدة يدل على البدا وورود
الاستثناء عليها يكون نقضا ورابعها انه ليس في لفظ الامر تعيين زمان فلا يكون اقتضاه لايقاع
الفعل في زمان اولى من اقتضايه لايقاع في زمان اخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الازمنة و
هو باطل او في كل الازمنة وهو المطلوب وخامسها ان الاحتياط يقتضي تكرار المامور به
لانه بالتكرار يامن من الاقدام على مخالفة امر الله تعالى وبترك التكرار لا يامن منه لاحتمال ان يكون
ذكر الامر للتكرار فوجب حمله على التكرار دفعا للضرر المخوف عن النفس واما القايلون بالاشتراك
بين المرة الواحدة والتكرار فقد احتجوا بوجهين احدهما انه يحسن الاستفهام فيه فيقول المرء
بامرك نفعل مرة واحدة او اكثر ولذلك قال سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا لعامنا
هذا ام للابد وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وثانيهما ورود الامر في كتاب الله وسنة
رسوله على الوجهين والاصل في الكلام الحقيقة فكان الاشتراك لازما والجواب عن
الاول لعل الرسول عليه السلام بين للصحابة ان قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يفيد التكرار
فلما كان ذلك معلوما للصحابة لا جرم تمسك الصديق بهذه الاية في وجوب التكرار وعن
الثاني ان الفرق من وجهين الاول ان الانتهاء عن الفعل ابدا ممكن واما الاشتغال به ابدا غير
ممكن فظهر الفرق والثاني ان النهي كالنقيض للامر لان قول القايل لغيره كن فاعلا موجود

في قوله لم يكن فأما مخصصا واذا دخل عليه لفظ النفي صار خبرا يجري مجرى قوله زيد في الدار زيد ليس في الدار
واذا كان النهي مناقضا للامر وجب ان يكون فائدة النهي مناقضة لفائدة الامر فاذا كان
قولنا افعل يقتضي ايقاع الفعل في زمان ما اي زمان كان فقولنا لا تفعل وجب ان يقتضي المنع من
ايقاعه في زمان ما اي زمان كان لانه لو قال لا تفعل اليوم وافعل غدا كان ممتثلا للامر ولا يجوز ان
يكون ممتثلا للامر والنهي مع كونهما نقيضين بل ان يكون الامر مفيد المرة يقتضي ان يكون
النهي من الفعل في جميع الازمان ثم نقول كون النهي مفيدا للتكرار يدل على ان الامر لا يفيد المرة الواحدة
لان فائدة الامر رفع فائدة النهي وفائدة النهي المنع من الفعل في كل الازمان ففائدة الامر رفع هذا
المنع الكلي ورفع المنع الكلي يحصل بالثبوت ولو في زمان واحد فوجب ان يكون فائدة الامر اقتضاء الفعل
ولو في زمان واحد واذا كان كذلك لزم من كون الامر نقيضا للنهي مع كون النهي مفيدا للتكرار ان يكون
الامر غير مفيد للتكرار وعن الثالث ان النسخ لا يجوز وروده عليه فان ورد صار ذلك قرينة في
انه كان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على التكرار بسبب بعض القرائن واما الاستثناء فانه
لا يجوز على قول من يقول بالفور واما من لم يقل به فانه يجوز الاستثناء وفائدة المنع من ايقاع الفعل
في بعض الاوقات التي كان المكلف مخيرا بين ايقاع الفعل فيه وفي غيره وعن الرابع ان الامر عند القائلين
بالفور مختص باول زمن الامكان وعند مثبتيه دال على طلب ايقاع المصدر من غير بيان الوحدة
والعدد والزمان الحاضر والآتي بل على القدر المشترك بين المقيد والموقت ومقابليهما وعن
الخامس ان المكلف اذا علم ان اللفظ الدال على التكرار امن من الخوف مع انه معارض بالخوف الحاصل
من التكرير فانه ربما كان ذلك مفسدة كما في شراء اللحم ودخول الدار وامثاله والاستفهام والاستعمال فيتطرق
ان شاء الله تعالى في باب العموم ان ابا بكر احتج منها على ان التكرار على ان الاوامر الواردة مع التكرار بعضها
يفيد التكرار في اليوم وبعضها في الاسبوع وبعضها في الشهر وبعضها في السنة فظاهر ان ذلك لا يستفاد
الا من دليل منفصل **المسألة الخامسة** اختلفوا في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل
يقتضي تكرار المأمور به لامثال الصفة قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومثال الشرط
قوله ان كان واذا كان زانيا فارجمه فنقول كل من جعل الامر المطلق مفيدا للتكرار قال به ههنا
ايضا اما القائلون بان الامر المطلق لا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيد والمختار انه لا يفيده من جهة
اللفظ ويفيده من جهة ورود الامر بالقياس فههنا مقامان الاول في انه لا يفيده من جهة اللفظ
ويدل عليه وجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لا يعقل منه التكرار
في الشراء دفعة واحدة بل يفهم الشراء مرة واحدة وثانيها لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
لا يتكرر الطلاق بتكرر دخولها الدار وكذلك لو قال ان رد الله علي مالي او دابتي او صحتي فلله علي كذا لم يتكرر
الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يثبت التكرار وثالثها انهما
اجمعا على ان الخبر المعلق على الشرط كقوله زيد سيدخل الدار لو دخلها عمرو فدخلها عمرو ودخلها

زيد فانه يعد صادقا وان لم يتكرر دخول زيد عند تكرر دخول عمرو فوجب ان يكون في هذه الصورة كذلك والجامع
دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرير ورابعها ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على شيء والمفهوم
من تعليق شيء على شيء اعم من تعلقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة لانه يصح تقسيم ذلك المفهوم
اليهما ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والمشترك بين القسمين لا اشعار له بواحد من ذلك القسمين
فاذن تعليق الشيء على الشيء لا يدل على تكرره بتكرر ذلك التعليق المقام الثاني في انه يفيده من جهة
ورود الامر بالقياس والدليل عليه ان الله لو قال ان كان زانيا فارجمه فهذا يدل على انه جعل الزنا علة
لوجوب الرجم ومتى كان كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر الصفة بيان الاول ان الرجل اذا قال ان كان
الرجل عالما فاهنه وان كان جاهلا فاكرمه فهذا الكلام مستقبح في العرف والعلم بذلك ضروري
فالاستقباح اما ان يكون لانه يفيد ان هذا القائل جعل الجهل علة التعظيم او لا يفيد ذلك والقسم
الثاني باطل لانه لو لم يفد العلية ثم لا منافاة ايضا بين الجهل وبين استحقاق التعظيم بسبب اخر من كونه
نسيبا او شجاعا او زاهدا وحينئذ لم يكن اثبات استحقاق التعظيم مع كونه جاهلا قبيحا فلما كان
يجب ان لا يثبت الاستقباح وحيث ثبت علمنا فساد هذا القسم وان ذكر الاستقباح انما حصل لانه يفيد
ان ذكر القائل جعل الجهل وصفة علة لاستحقاق الاكرام فثبت ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون
الوصف علة فاذا صدر ذكر عن الله تعالى افاد ظن ان الله تعالى جعل ذلك الوصف علة وذلك يوجب
تكرار الحكم عند تكرر الوصف باتفاق القائسين فثبت ان قول الله تعالى ان كان زانيا فارجمه يفيد
تكرار الرجم عند تكرر الزنا فان قيل يشكل ذلك بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر
الطلاق بتكرر الدخول وان دخلت السوق فاشتر اللحم فانه لا يتكرر الامر بشراء اللحم عند تكرر دخول
السوق ثم نقول لا نسلم انه يفيد ظن العلية اما قوله ان كان الرجل عالما فاهنه فهذا الاستقباح انما
جاء لكونه عالما ينافي جواز الاستخفاف فاثبات هذا الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح سلمنا انه يفيد
العلية في هذه الصورة فلم قلت انه في سائر الصور يجب ان يكون كذلك سلمنا انه في جميع الصور يفيد
العلية فلم قلت يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم فان السرقة وان كانت موجبة للقطع ولكن يتوقف
ايجابها هذا الحكم على شرائط كثيرة والجواب ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق فهذا يفيد ظن
ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة لوقوع الطلاق لكن اذا جعل الانسان شيئا علة الحكم لم يلزم من
تكرر ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده ولعله كونه اسود وكان
له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلية لا يزيد على التصريح بها
اما اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم
باجماع القائسين فثبت انه لا يلزم من عدم تكرر الحكم عند تكرر المعلق عليه عند ما يكون التعليق
صادرا من العبد ان لا يتكرر عند ما يكون التعليق صادرا من الله تعالى فان قلت فهذا التكرير
لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قلت هذا هو الحق وعند هذا

انه لا يمكن الجمع بين هذا المذهب وبين ما مر من المذهب ... من انه لا يفيد التكرار وذكر الامام
عنوا بان اللفظ لا يفيد التكرار ... ونحن نقول به انه يفيد ظن العلية فاذا انضم اليه الامر بالقياس
حصل من مجموعهما افادة التكرار فلا منافاة بين هذا المذهب وبين ما قالوه قوله الاستقباح انما جاء
من كونه فاسقا يعني جواز التعظيم قلنا لا نسلم حصول المنافاة لان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات
اخر والاصل تخريج الحكم على وفق الاصل قوله لم قلت انه لما حصل ظن العلية في الصورة التي ذكرتموها
حصل ظن العلية في سائر الصور قلنا لوجهين احدهما نقيس عليه سائر الصور والجامع هو ان الحكم
اذا كان مذكورا مع علته كان اقرب الى القبول وذكر مصلحة المكلف فيناسب الشرع عنده والثاني
انا نعد صور الشبهة ونبين حصول ذكر الظن فيهما ثم نقول لا بد بينهما من قدر مشترك وذكر المشترك
اما ما ذكرنا من ترتيب الحكم على الوصف او غيره والثاني مرجوح لان الاصل عدم سائر المعاني
فتعين الاول فعلمنا ان ترتيب الحكم على الوصف انما كان لانه يفيد ظن العلية قوله لم قلت انه يلزم من
تكرر العلة تكرر الحكم قلنا هذا متفق عليه بين القايسين فلا يكون المنع فيه مقبولا **المسئلة**
السادسة في ان مطلق الامر لا يفيد الفور وقالت الحنفية انه يفيد الفور وقال قايلون انه يفيد
التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي والحق انه موضوع لطلب الفعل وهذا
القدر مشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار
بخصوص كونه فورا او تراخيا لنا وجوه احدها ان الامر قد يرد عند ما يكون المراد منه الفور تارة
والتراخي اخرى فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز في
الموضوع لافادة القدر المشترك بين القسمين لا يكون له اشعار بخصوصية كل واحد من القسمين لان
تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة له فثبت ان اللفظ لا اشعار له بخصوص كونه فورا
ولا بخصوص كونه تراخيا وثانيها وهو انه يحسن من السيد ان يقول افعل الفعل الفلاني في الحال او غدا
ولو كان كونه فورا داخلا في لفظ افعل لكان الاول تكريرا والثاني نقضا وانه غير جائز وثالثها ان
اهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا ان الاول خبر والثاني امر لكن قولنا
يفعل لا اشعار له بشيء من الاوقات فانه يكفي في صدق قولنا يفعل اتيانه به في اي وقت كان من
اوقات المستقبل فكذا قوله افعل وجب ان لا يكون مقتضاه الا الاتيان به في اي وقت كان من اوقات
المستقبل والا لحصل بينهما فرق في امر اخر سوى كونه خبرا او امرا ورابعها ان اهل اللغة
قالوا في لفظ افعل انه امر والامر قدر مشترك بين الامر بالشيء على الفور وبين الامر به على التراخي لان
الامر على الفور امر مع قيد كونه على الفور وكذلك الامر به على التراخي امر مع كونه على التراخي ومتى
حصل المركب فقد حصل المفرد فعلمنا ان مسمى الامر قدر مشترك بين الامر مع كونه فورا وبين الامر
مع كونه تراخيا واذا ثبت ان لفظ افعل امر وثبت ان الامر قدر مشترك بين هذين القسمين ثبت
ان لفظ افعل لا يدل الا على قدر مشترك بين هذين القسمين واحتج المخالف بامور

احدها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد اذ امرتك عابه على انه لم يات في الحال بالمامور به
وهذا يدل على انه وجب عليه الاتيان بالفعل حين امره به اذ لو لم يجب ذلك لكان لابليس ان يقول
انك امرتني وما اوجبته علي في الحال فكيف استحق الذم بتركه في الحال وثانيها قوله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات وثالثها لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى
بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما فساد القسم الاول فلان البدل هو الذي
يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وبالاتفاق
ليس كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يقال البدل قام مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الاوقات
فلا جرم لم يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل قلت اذا كان مقتضى الامر الاتيان بتلك
الماهية مرة في اي وقت كان وهذا البدل قام مقامه في هذا المعنى فقد ادى ما هو المقصود من
الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية وذلك القدر يمشي بتقدير ان يقتضي الامر التكرار ولكنه باطل
واما فساد القسم الثاني وهو القول بجواز التاخير الى غير بدل فذلك يمنع من كونه واجبا لانه لا يفهم من
قولنا انه ليس بواجب الا انه تركه من غير بدل ورابعها لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية معينة بحيث
اذا وصل المكلف اليها لا يجوز له ان يؤخر الفعل عنها او يجوز له التاخير ابدا والقسمان باطلان
فالقول بجواز التاخير باطل انما قلنا انه لا يجوز التاخير الى غاية معينة لان تلك الغاية اما ان
تكون معلومة للمكلف او لا يكون فان كانت معلومة له فتلك الغاية ليست الا ان يصير بحيث يغلب
على ظنه انه لو لم يشتغل باداية فانه يفوته ذلك الفعل والدليل ان كل من قال بجواز التاخير الى غاية
معلومة قال ان تلك الغاية هي هذه فالقول باثبات غاية اخرى خرق للاجماع وانه غير جائز لكن
القول بجواز التاخير الى هذه الغاية باطل لان ذلك الظن ان لم يكن لامارة جرى مجرى الظن السوداوي
ولا عبرة به وان كان لامارة فكل من قال بهذا القسم قال ان تلك الامارة اما المرض الشديد
او علو السن وهذا ايضا باطل لان كثيرا من الناس يموت فجاة وذلك يقتضي انه ما كان يجب عليهم
ذلك الفعل في علم الله تعالى مع ان ظاهر ذلك الامر للوجوب واما قلنا ان تلك الغاية لا يجوز ان تكون
مجهولة لانه على هذا التقدير يصير مكلفا بان لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع انه لا يعرف ذلك
الوقت وهذا تكليف ما لا يطاق واما قلنا انه لا يجوز التاخير ابدا لان التاخير ابدا تجويز
للترك ابدا وذلك ينافي القول بوجوبه وخامسها ان السيد اذا امر عبده بان يسقيه الماء فهم
منه التعجيل واستحسن واستحق العقلاء ذم العبد على التاخير والاسناد الى القرينة خلاف الاصل
فالامر يفيد الفور وسادسها اجمعنا على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فيتناول الفعل احد
موجبي الامر فيجب على الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة الحاصلة بسبب المسارعة
الى الامتثال وسابعها ان الامر يقتضي ايقاع الفعل فاشبه العقود في البياعات فلما وقع العقد
عقيب الايجاب والقبول فالامر يجب ان يكون مثله ونحوه انه استدعا فعل بقول مطلق

فيقتضي التعجيل كالايجاب في البيع وثانيهما ان الامر ضد النهي فلما افاد النهي وجوب الانتهاء على الفور
وجب في الامر ان يفيد وجوب الفعل على الفور وربما اوردوا هذا على طريق اخر فقالوا ثبت ان الامر
بالشيء نهي عن تركه لكن النهي عن تركه يوجب الانتهاء عن تركه في الحال ولا انتهاء عن تركه في الحال
لا يمكن الا بالاقدام على الفعل في الحال فثبت ان الامر يوجب الفعل في الحال وتاسعها اجمعنا على انه
لو فعله عقيبه وقع الموقع وخرج عن العهدة واختلفنا في انه لو فعل بعد ذلك هل خرج عن العهدة
فطريقة الاحتياط تقتضي وجوب الاتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة باليقين
والجواب عن الاول انه حكاية حال فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما دل على الفور وعن الثاني
ان قوله سارعوا الى مغفرة مجاز من حيث ذكر المغفرة فاراد ما يقتضيها وليس في الاية ان المقتضي
لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وعلى هذه الاية لو دلت على وجوب الفور لم يلزم منه
دلالة نفس الامر على الفور وعن الثالث والرابع انه ينتقض بما اذا صرح وقال اوجبت عليك ان تفعل
هذا الفعل في اي وقت شئت فكل ما جعلوه عذرا في هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكروه وكذلك ينتقض
بالكفارات والنذور وكل الواجبات الموسعة وعن الخامس انه معارض بان السيد اذا امر عبده
بشيء ولم يعلم الغلام حاجة السيد اليه في الحال فانه لا يفهم التعجيل فان حملتم ذلك على القرينة الزمناكم
مثله فان قلت السيد يلام لعبده بان امرته بشيء فاخر ولولا ان الامر للفور والا لما صح
هذا التعليل قلت وقد يعتذر العبد فيقول امرتني بان افعل وما امرتني بالتعجيل وما علمت
ان في التاخير مضرة وعن السادس انه يبطل بما لو قال افعل في اي وقت شئت وبالنذور والكفارات
ويبطل ايضا بالخبر فانه لو قال الشرع يقتل زيد بعد عمر انما هنا يجب الاعتقاد في الفور ولا يجب حصول
الفعل في الفور ولان الاعتقاد غير مستفاد من الامر بل من ركب الله العقل فيه فاذا نظر علم ان
امتثال اوامره واجب وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولان الجامع الذي
ذكروه وصف طردي في موضع غير معتبر وعن الثامن ان النهي يفيد التكرار فلا جرم يوجب الفور
والامر لا يفيد التكرار فلم يفد الفور وعن التاسع وهو طريقة الاحتياط انه ينتقض بقوله
افعل في اي وقت شئت واعلم ان هذا النقض متوجه على اكثر ادلتهم وهو لازم لا محيص عنه البتة

المسألة السابعة في ان الامر المعلق او الخبر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك
الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة لنا وجهان الاول وهو ان النحويين سموا
كلمة ان حرف الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون المعلق بهذا الحرف
منتفيا عند انتفاء المعلق عليه اما ان النحويين سموا هذا الحرف حرف الشرط فذلك ظاهر
في كتبهم واما ان الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فلانهم يقولون الوضوء شرط صحة الصلوة
والحول شرط وجوب الزكوة وعنوا بكونهما شرطين انتفاء الحكم عند انتفائهما والاصل دليل الحقيقة
ظاهرا فان قيل لا نزاع في ان النحويين سموا هذا الحرف حرف الشرط ولكن لعله ذكر من

اصطلاحاتهم الحادثة كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والنصب والجر وان لم يكن تسمية هذه
الحركات بهذه الاسماء موجودة في اصل اللغة سلمنا ان هذه الاسماء في اصل اللغة لكن لا نسلم ان الشرط ما
ينتفي الحكم عند انتفائه بل شرط الشيء ما يكون علامة على ثبوته من قولهم اشراط الساعة اي
علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة لزم من ثبوتها ثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمها
عدم الحكم سلمنا ان الشرط ما يقف عليه الحكم لكن مطلقا ام بشرط ان لا يوجد ما يقوم مقامه م
وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم هذا الشرط عدم الحكم الا اذا عرف انه لم يوجد شيء اخر يقوم
مقام هذا الشرط والجواب لما دلت الكتب النحوية على تسمية هذا الحرف بحرف
الشرط وجب اعتقاد ان هذا الاسم كان حاصلا في اصل اللغة والا لكان حصول هذا الاسم له بالنقل
وقد بينا ان النقل خلاف الاصل قوله شرط الشيء ما يدل على ثبوته قلنا لو كان كذلك لامتنعت
تسمية الوضوء بانه شرط صحة الصلوة فان الوضوء لا يدل على صحة الصلوة ولكذب القول في
قولنا الحول شرط وجوب الزكوة والاحصان شرط وجوب الرجم واما اشراط الساعة فهي وان
كانت علامات دالة على وجود الساعة لكن يمتنع وجود الساعة الا عند وجودها فهي مسماة بالشروط
لا بحسب الاعتبار الاول بل بحسب الاعتبار الثاني قوله شرط الشيء ما ينتفي الحكم عند
انتفائه مطلقا او اذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا مطلقا لانه اذا ثبت كونه شرطا وثبت ان
لفظ الشرط معناه في اللغة ما ينتفي الحكم عند انتفائه ثبت ان ذلك الشيء يجب انتفاء الحكم عند انتفائه
فلو اثبتنا شيئا اخر يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطا بل يكون شرط الشيء اما هو او ذلك
الاخر لا على التعيين وذلك ينافي قيام الدلالة على كونه بعينه شرطا **الحجة الثانية**
ما روي ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت
منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا
فهم ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انهما انما فهما ذلك لانهما عقلا ان الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام
وان زال الخوف فاستثنينا ذلك وما عداها ثابت على الاصل في وجوب الاتمام فلذلك تعجبا من
ثبوت القصر مع الامن ثم نقول هذا الحديث حجة عليكم لانه لو امتنع المشروط عند عدم الشرط
لما جاز القصر عند عدم الخوف وقد جاز فعلمنا انه لا يمتنع المشروط عند عدم الشرط والجواب
عن السوال الاول ان الايات الدالة على وجوب الصلوة لا تنطق بالاتمام ولا ان الاصل في
الصلوة الاتمام بل المروي عن عائشة انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فاقرت في
السفر وزيدت في صلوة الحضر وعن الثاني ان ظاهر الشرط يمنع ما ذكره ولذلك ظهر التعجب
لكن لا يمتنع ان يدل دليل على خلاف الظاهر احسن الخالف بالاية والحكم اما الاية فهو
ان المعلق بان على شيء لو كان عدما عند عدم ذلك الشيء لكان قوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء

ان أريد تخصيصه دليلا على انه ما عمّ الاكراه على الفعل اذا لم يرد التخصيص وقوله تعالى فان خفتم الا تعلمون ويخبرهم او فتنة او قتلا وبالايمان ليخبر يا تخبيرون وقوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وقوله ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة واما الحكم فهو ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فعند الايمة وقوع الطلاق فما ذكر الشيء حتى لو نجز او علق بشرط اخر لم يكن متناقضا اولا ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض ههنا والجواب عن الاول ان الظاهر يقتضي ان لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن ولكن لا يلزم من عدم الحرمة الغول بالجواز لان زوال الحرمة قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده فههنا كذلك لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع الاكراه على البغاء وعن الثاني انه اذا علق الطلاق بالدخول ثم نجز فان كان المنجز واحدة او متغير التعليق والمنجز غير المعلق حتى لو تزوجها ودخلت الدار وقع المعلق فان كان المنجز ثلثا فعندنا المنجز غير المعلق حتى لو بقي المعلق موقوفا على دخول الدار فان تزوجت بزوج اخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلق

المسئلة الثامنة

في الامر المقيد بعدد ليس ان الحكم المعلق بعدد هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه ام لا اما في جانب الزيادة فمتى كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في العدد الزائد لان الناقص موجود في الزائد فعلة عدم ذلك الامر حاصلة عند حصول العدد الزائد مثاله لو حظر الله علينا جلد الزاني مائة كان الزائد على المائة محظورا لان المائة موجودة في الزائد على المائة ولو قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فجعل القلتين علة لاندفاع حكم النجاسة فالزائد عليهما اولى ان يكون كذلك اما اذا كان العدد الناقص موقوفا الحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم لانه لا يلزم من كون عدد واجبا او مباحا ان يكون الزائد عليه واجبا او مباحا اما في جانب النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او حظرا فان كان اباحة لم يخل اما ان يكون ذكر العدد المذكور داخلا تحت ذكر العدد على كل حال او لا يدخل تحته على كل حال او يدخل تارة ولا يدخل اخرى مثال الاول الترسيخ لنا جلد الزاني مائة فانه يدل على اباحة جلد خمسين لان الخمسين داخل في المائة ومثال الثاني ان يبيح لنا ان نحكم بشهادة الشاهدين ومثال الثالث ان يبيح لنا استعمال القلتين من الماء اذا وقعت فيهما نجاسة لان القلة الواحدة اذا وقعت فيها نجاسة غير داخلة تحت قلتين وقعت فيهما نجاسة اما اذا حظر الله علينا عددا مخصوصا فانه يختلف ايضا فربما دل على حظر ما دونه من طريق الاولى لانه اذا حظر استعمال القلتين اذا وقعت فيهما نجاسة فحظر القلة الواحدة اولى اما لو حظر جلد الزاني مائة لم يدل على ان ما دونه محظور واما اذا اوجب الله جلد الزاني مائة فانه يدل على وجوب جلد خمسين لانه لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه يعني نص الوجوب على الجزء فثبت ان نص الحكم في العدد لا يدل على نفيه عما زاد ونقص الا بدليل منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع

اما السنة فهي ان الله تعالى لما قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام والله لازيدن على السبعين فعقل ان الحكم يتغير بالزيادة واما الاجماع فهو ان الامة عقلت من حد مائة جلد المنع من الزيادة والجواب عن الاول انه عليه السلام انما قال ذلك لان الاستغفار على السبعين كالاغنية عن الزيادة فلذا لا يوجبه ولعله عليه السلام جوز حصول المغفرة لو زاد على السبعين فلذلك قال ما قال وعن الثاني ان ذلك انما عقل بالبقاء على الحكم الاصلي

المسئلة التاسعة

في ان الامر المقيد بالاسم هل يدل على نفي الحكم عما عداه

الجمهور منا ومن المعتزلة ان الامر والخبر المقيد بالاسم لا يدل على حكم ما عداه كقول القائل زيد في الدار لا يدل على ان عمرا ليس فيها واذا امر بشيء لا يدل على ان غيره ليس بواجب وقال ابو بكر الدقاق منا انه يدل عليه لنا وجوه الاول اتفاق الكل على جواز ان يقال زيد اكل او شرب مع العلم بان غيره فعل الثاني ان تخصيص البعض بالذكر لو دل على نفي الحكم عن غير المذكور لبطل القياس لان التنصيص على حكم الاصل لو دل مع التنصيص على حكم الفرع كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص لا بالقياس وان لم يدل كان النص دالا على عدم الحكم في الفرع وحينئذ لا يجوز اثباته بالقياس لان النص مقدم على القياس الثالث لو دل قولنا زيد اكل على ان غيره لم ياكل لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والاول باطل لانه ليس في اللفظ ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد والثاني باطل لانه انما يدل عليه ان لو علم ان زيدا وعمرا اشتركا في فعل ولم يكن له غرض في الاخبار عن احدهما دون الاخر فثبت انه لا يدل عليه بلفظه ولا بمعناه احتج المخالف بانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يبق للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا نفي الحكم عما عداه والجواب المقدمة الثانية ممنوعة فلعل غرضه كان متعلقا بالاخبار عنه دون غيره فلهذا خصه بالذكر

المسئلة العاشرة

في الامر المقيد بالصفة وهو كقوله زكوا عن الغنم السائمة واختلفوا في انه هل يدل ذلك على انه لا زكوة في غير السائمة الحق انه لا يدل وهو قول ابي حنيفة واختيار ابن سريج والقاضي ابو بكر وامام الحرمين وقول جمهور المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري في معظم العلماء الى انه يدل لنا وجوه الاول الخطاب المقيد بالصفة لو دل على نفي ما عداه لكان انما يدل عليه اما بلفظه او بمعناه لكنه لم يدل عليه من هذين الوجهين فوجب ان لا يدل عليه اصلا انما قلنا انه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن مع ذلك موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن عليه دلالة لفظية وان كان موضوعا له فحينئذ يكون ذكر اللفظ موضوعا لمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن القسم الاخر ولا نزاع في دلالة مثل هذا اللفظ على هذا النفي بل انه لا يدل عليه بمعناه لان الدلالة المعنوية هي ان يستلزم المسمى شيئا فينتقل الذهن من المسمى الى لازمه وههنا ثبوت الحكم في احد القسمين لا يستلزم عدمه عن القسم الثاني لان الصورتين المشتركتين في الحكم يجوز تخصيص احدهما بالبيان دون الثاني اما لان بيان الصورة الاخرى غير واجب او لان كان واجبا لكنه بينه بطريق اخر اما اذا لم يكن واجبا فقد يكون اما لانه خطر ببال المتكلم احد القسمين دون الثاني وهذا انما يعقل في غير الله تعالى او ان خطر القسمان بالبال لكن السامع يحتاج

الي بيان احد القسمين دون الثاني كمن ملك السايمة ولا يملك المعلوفة فانه حيث لا يحول الحول محتاج
الي معرفة حكم السايمة دون حكم المعلوفة فلا جرم نص الشارع على تخصيص السايمة بالذكر دون
المعلوفة واما اذا وجب بيان حكم القسمين معا فهنا قد يكون ذكر حكم احد القسمين دليلا على ثبوت
ذلك الحكم في القسم الاخر فانه تعالي لما منع من قتل الاولاد خشية الاملاق كان دليلا على المنع من قتلهم
عند الغنا بطريق الاولي وقد لا يكون كذلك لكنه يبين حكم القسم الاخر بطريق اخر اما بنص خاص
والفايدة فيه ان اثبات الحكم باللفظ العام اضعف من اثباته بالدليل الخاص لاحتمال تطرق التخصيص
الي العام دون الخاص او بقياس كما انه نص على حكم الاجناس الستة وعرفنا حكم غيرها بالقياس و
المقصود ان ينال المكلف رتبة المجتهدين او بالتمسك بحكم الاصل مثل ان يقول الشارع في زكوة
في الغنم السايمة ثم نفي الزكوة عن المعلوفة لاجل ان الاصل عدم الزكوة وانما خص الغنم الاولي
بالذكر لان الاشتباه فيه اكثر فان السايمة لما كانت اخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال وجوب الزكوة
في السايمة اظهر من احتمال وجوبها في المعلوفة فثبت ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عن غيرها
لا بلفظه ولا بمعناه فوجب ان لا يدل عليه اصلا فان قيل المعتبر في الدلالة المعنوية القطعية
حصول الاستلزام قطعا وفي الدلالة الظنية حصول الاستلزام ظاهرا ودعوي الاستلزام
ظاهرا لا يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الصور الا تري ان الغيم الرطب يدل على المطر ظاهرا
ثم ان ذلك الظهور لا يبطل بعدم المطر في بعض الاوقات اذا عرفت هذا فنحن لا ندعي ان تعليق
الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا انما ادعينا انه يدل عليه ظاهرا وما ذكرتموه من
تخلف هذه الدلالة في بعض الصور انما يقدح في ذلك الظهور لو بينتم ان الاحتمال الذي ذكرتموه مساو
في الظهور للاحتمال الذي ذكرناه وانتم ما بينتم ذلك فيكون دليلكم خارجا عن محل النزاع والجواب
تعليق الحكم على الوصف لا يدل على انتفايه عن غيره البتة لا قطعا كما سلمتم ولا ظاهرا فلانه لو دل
عليه ظاهرا لكان صرفه الي ساير الوجوه مخالفة للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في حصول
لمن ساوي هذه الاحتمال الدليل الثاني ان الامر المقيد بالصفة تارة يرد مع انتفا الحكم عن غير
المذكور وهو متفق عليه وتارة مع ثبوته فيه كقوله تعالي ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لا يجوز قتلهم
بغير الاملاق وقال في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فلو خطا يلزمه الجزاء
ايضا اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز علي خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين
القسمين وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه الدليل
الثالث وهو ان ثبوت الحكم في احدي الصورتين لا يلزمه ثبوت الحكم في الصورة الاخري والاخبار
عن ثبوت ذلك الحكم في احدي الصورتين لا يلزمه الاخبار عنه في الصورة الاخري فاذن الاخبار عن
ثبوت الحكم في احدي الصورتين لا يدل علي حال الصورة الاخري وجودا وعدما وانما قلنا ان
ثبوت الحكم في احدي الصورتين لا يستلزم ما ثبت في الصورة الاخري ثبوتا وعدما لانه لا يمتنع في

في العقل اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الاحكام فانها لما كانت اشيا مختلفة فقد اشتركتا
في الاختلاف ولا يمتنع ايضا اختصاصهما في بعض الاحكام واذا ثبت الجواز في هذه الصورة لم يلزم من
مجرد ثبوته فيها ثبوته في الصورة الاخري ولا عدمه فثبت ان ثبوت الحكم في احدي الصورتين
لا يلزمه ثبوت ذلك الحكم في الصورة الاخري ولا عدمه عنها وانما قلنا ان الاخبار عن حكم احدي
الصورتين لا يلزمه الاخبار عن حكم الصورة الاخري لان احدي الصورتين مخالفة للاخري من بعض
الوجوه والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم بذلك ضروري ولا يلزم من كون احدهما متعلق
غرض من الانسان بان يخبر عنه كون الصورة الاخري كذا اذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت ان الاخبار
عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل علي حال الصورة الاخري وجودا وعدما وذلك هو
المطلوب الدليل الرابع لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم
على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فالتخصيص بالصفة يجب
ان لا يدل على نفيه عما عداه انما قلنا انه لو دل عليه لان التخصيص لا بد فيه من غرض ونفي الحكم عما عداه
يصلح ان يكون غرضا والعلم بانه لا بد من غرض مع العلم بان هذا المعنى يصلح ان يكون غرضا
يفيد ان ظن ان هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب وكل هذا المعنى موجود في التخصيص بالاسم
فوجب ان يكون التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لان الصورتين لما اشتركتا في العلة وجب
اشتراكهما في الحكم ولما ثبت ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما عداه وجب في التخصيص
بالصفة ان لا يدل على ذلك ايضا احتج المخالف بامور احدها ان تعليق الحكم بالصفة يفيد في
العرف نفيه عما عداه فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك انما قلنا انه يفيده في العرف ان القايل اذا
قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر ضحك منه ويقال اذا كان القصير لا يطير
والميت المسلم لا يبصر فاي فايدة للتقييد بالطويل والمسلم اذا ثبت في العرف كذلك فوجب ان يكون
في اصل اللغة كذلك والا لزم النقل وانه خلاف الاصل الثاني ان تخصيص الشي بالذكر لا بد فيه من مخصص
والا فقد ترجح احد الجايزين على الاخر لا لمرجح ونفي الحكم عن غيره يصلح ان يكون مقصودا فوجب
حمله عليه تكثيرا لفوايد كلام الشرع او لانه لما ناسب فالمناسبة مع الاقتران دليل العلية فيغلب على
الظن ان علة التخصيص هذا القدر الثالث انا قد دللنا على ان الحكم المعلق على الصفة يشعر بكون
ذلك الحكم معللا بتلك الصفة وتعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما سياتي
بيانه ان شا الله في كتاب القياس فيلزم من انتفا هذا الوصف انتفا الحكم والجواب عن الاول ان
اهل العرف يضحكون من قول القايل زيد الطويل لا يطير وبالاتفاق التخصيص ههنا لا يفيد
نفي الحكم عما عداه وللمستدل ان يقول لا نسلم انه ههنا لا يفيد لان قوله زيد الطويل لا يطير هذا
تعليق الحكم بالصفة وانه يفيد بحكم الظاهر انه لو قال زيد لا يطير فهذا تعليق الحكم بالاسم و
ههنا لا يقولون ان تعليقه على الاسم عبث بل يقولون انه بيان الواضحات وفرق بين ان يقولوا

ان هذه الحاله بيان للواضحات وبين ان يقولوا انه لا فايده في ذكر هذه الصفه البته وعلى هذا
التقدير اندفع النقض وعن الثاني انا لا نسلم ان التخصيص الصادر من القادر لا بد فيه من مخصص
من الجانب من السبع اذا عن له طرقان متساويان فانه يسلك احدهما دون الثاني لا لمرجح وايضا فقد
بينا انه لا يحسن ولا يقبح عقلا فتخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين تخصيص لاحد طرفي الجايز بذكر
الحكم من غير مرجح وايضا فتخصيص الله تعالى احداث العالم بوقت معين دون ما قبله او بعده تخصيص
من غير مخصص وفي هذا المقام ابحاث دقيقة ذكرناها في كتبنا العقلية سلمنا انه لا بد من فايدة ولكن
سائر الوجوه التي عددناها في دليلنا الاول فوايد وايضا فجملة الدليل منقوضة بالتخصيص
بالاسم وعن الثالث لا نسلم ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة جايز الاصل وسياتي تقريره
في باب القياس **فرعان الاول** القايلون بان التخصيص بالصفة يدل على نفي
الحكم عما عداه اتفقوا على انه لا يدل عليه في قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما ولا في قوله ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها لان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند
الشقاق والمراة لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو هذه
العادة لم يغلب على الظن سببية نفي الحكم عما عداه الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكوة يقتضي نفيه عما عداها في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في ساير الاجناس وقال بعض
الفقهاء من اصحابنا انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب بعض
النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان
السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم من الامر لاتحاد العلة
والجواب ان المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه **المسالة الحادية
عشر** ان الامر هل يدخل تحت الامر ذكر ابو الحسين فيه تفصيلا طيبا فقال هذا الباب
ينقسم مسايل اولها انه هل يمكن ان يقال الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ومعلوم
انه لا شبهة في امكانه وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى به لان الاستعلا معتبر في الامر
وذلك لا يتحقق الا بين الشخصين ومن لا يعتبر الاستعلا اثبت قول الامر طلب الفعل بالقول من غيره
فلذلك لم يوجب المغايرة لاشتراط الامر وثالثها ان ذكره هل يسمى بحسن او لا والحق انه لا لان الفايدة
من الامر اعلام الغير كونه طالبا لذلك الفعل ولا فايدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه ورابعها
اذا خاطب الانسان غيره فالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان يقول الامر عنه بكلام نفسه
او بكلام ذكر الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل فيه والا لم يدخل مثال الاول ان يقول
ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني لمن يقول ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني فكقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم فهذا لا يدخل الكل فيه لان ذكر خطاب مع المكلفين فيتناولهم باسرهم
الا ما خصه الدليل **المسالة الثانية عشر** الامر الوارد عقيب الامر بحرف العطف

وبغير حرف العطف كقول القايل لغيره افعل ثم قال له افعل فحمل الامر الثاني اما ان يتناول
خلاف ما تناوله الامر الاول او مثله فان تناول خلافه فلا شبهة في انه يفيد شيا اخر لا محالة وهو ضربان
احدهما يصح اجتماعه مع الاول والاخر لا يصح فالذي يصح اجتماعه مع الاول يجب على المامور فعلهما
اما مجتمعين او متفرقين لان الزيادة لانه منفصل على وجوب الجمع او وجوب التفريق مثاله قول القايل
لغيره صل صم فاما ما لا يصح الاجتماع عقلا كالصلوة في مكانين وتارة لا يصح شرعا كالصلوة والصدقة
وكلا القسمين لا يصح الامر بفعلهما الا مفترقين اما اذا تناول الامر الثاني مثل ما تناوله الامر الاول فلا
يخلو اما ان يكون ذلك المامور به يصح التزايد فيه او لا يصح فان صح فاما ان يكون الامر الثاني غير
معطوف على الاول او يكون معطوفا عليه فان لم يكن معطوفا عليه فعند القاضي عبد الجبار بن
احمد انه يفيد غير ما يفيده الاول الا ان يمنع العادة من ذلك او يرد الامر الثاني معرفا وهذا هو
المختار وقال ابو الحسين الاشبه الوقف مثال ما يمنع منه العادة قول القايل لغيره اسقني ماء اسقني ماء
فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الاكثر ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالامر
الثاني قول القايل لغيره صل ركعتين فانه اذا قال له صل الصلوة انصرف الى تلك الركعتين لان
لام الجنس تنصرف الى العهد المذكور ومثال ما يجري من كلا القسمين قول القايل لغيره صل صل
ركعتين والدليل على انه يفيد غير ما يفيده الاول وجهان الاول ان الامر يقتضي الوجوب
فالفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالامر الثاني لان تحصيل الحاصل محال
فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الاثر وذلك
غير جايز فوجب صرفه الى فعل اخر الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني الى غير ما هو متعلق الامر
الاول لكان الامر الثاني تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لافاد فايدة زايدة واذا وقع التعارض
بين ان يفيد الكلام فايدة اصلية وبين ان يفيد تاكيدا فلا شك ان حمله على الاول اولى واما ان كان
الامر الثاني معطوفا على الاول فان لم يكن معرفا فانه يفيد غير ما يفيده الاول لان الشي لا يعطف
على نفسه مثاله ان يقول القايل لغيره صل ركعتين وصل ركعتين فاما ان كان الامر الثاني معطوفا على
الاول معرفا كقول القايل لغيره صل ركعتين وصل الركعتين فعند ابي الحسين الاشبه هو
الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلوة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال بل
يجب حمله على صلوة اخرى لاجل العطف وليس احدهما اولى من الثاني فوجب التوقف وعندي
ان هذا الاخير اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما قد يكون لتعريف المعهود
السابق وبتقدير ان يكون للمعهود السابق فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلوة التي
تناولها الامر الاول ويمكن ان يكون صلوة اخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك بقي العطف
سليما عن المعارض اما اذا كان الثاني امرا بمثل ما تناوله الامر الاول وكان ذكر ما لا يصح فيه
التزايد فلا يخلو اما ان يمنع ذكره عقلا كقتل زيد وصوم يوم او يمنع شرعا كعتق زيد

فانه قد كان يجوز ان يتراخى عنه وتقدمنا وجرينه على عدد كالطلاق واذا لم يصح التراخي في
المامور به لم يحل الامر اما ان يكونا عامين او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا
عامين او خاصين وجب كون المامور بهما واحدا ويكون الامر الثاني تاكيدا للاول سواء ورد مع حرف
العطف او لا مع حرف العطف مثال العامين مع حرف العطف قول القائل اقتل كل انسان واقتل كل
انسان ومثاله بلا حرف عطف كقوله اقتل كل انسان اقتل كل انسان ومثال الخاصين مع حرف عطف وبغير
حرف عطف قوله اقتل زيدا واقتل زيدا او قوله اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان احدهما عاما
والاخر خاصا فحكمه تقدم العام او الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا على الاول او غير معطوف عليه
فان كان معطوفا عليه فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون
داخلا تحت الكلام الاول لئلا يصح حكم العطف والاشبه الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر
العطف وحمله على التاكيد اما اذا كان الامر الثاني غير معطوف فمثاله قول القائل صم كل يوم صم يوم الجمعة
فهاهنا عموم الكلام الاول دليل على ان الاخر ورد تاكيدا لانه ليس من ذكر الجنس شيء لم يدخل تحت
العام **القسم الثاني** في المسائل المعنوية والنظر في امور اربعة **النظر الاول**
في الوجوب والبحث اما عن انقسامه او احكامه اما انقسامه فاعلم انه بحسب المامور به ينقسم الى معين
والى مخير وبحسب وقت المامور به الى مضيق وموسع وبحسب المامور الى واجب على العين
وواجب على الكفاية **المسألة الاولى** قالت المعتزلة الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب
الكل على التخيير وقالت الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم انه لا خلاف في المعنى بين القولين لان
المعتزلة قالوا المراد من قولنا الكل واجب على البدل هو انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه
الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا
بعينه هذا المعنى بعينه فلا يتحقق الخلاف اصلا بل هاهنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه
المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير
معين عندنا الا ان الله تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والدليل على
فساد هذا القول ان التخيير معناه ان الشرع جوز له ترك كل واحد منهما بشرط الاتيان بالاخر
وكونه على التعيين واجبا عند الله تعالى معناه انه تعالى منعه من تركه على التعيين والجمع بين جواز
الترك وعدم جوازه متناقض فيصح ما ادعينا انه يمتنع ان يكون واحد منهما واجبا على التعيين
فان قلت لا نسلم ان التخيير ينافي تعيينه عند الله تعالى بيانه ان الله تعالى وان خيره بين الكفارات
لكنه علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب فلا يحصل الاخلال بالواجب او نقول لم لا
يجوز ان يقال ان لاختيار المكلف تاثيرا في كون ذلك الفعل المختار واجبا او نقول لم لا يمتنع
ان يكون ما عدا ذلك المعين مباحا ويسقط به الفرض كما يقولون ان الاتيان بالفعل المحظور قد
يسقط به الفرض قلت الجواب عن الاول ان الله تعالى لما خيرنا بين الامرين فقد اباح لنا ترك

كل واحد منهما بشرط الاتيان بالثاني ووجوبه على التعيين معناه ان الله تعالى لم يجوز تركه البتة
فلو خيره الله تعالى بينه وبين غيره مع ايجابه واجبا على التعيين لكان قد جمع بين جواز الترك وبين
المنع منه اما قوله ان لاختيار المكلف اثرا قلنا لا نزاع في تحقق الوجوب قبل الاختيار فمحل الوجوب
ان كان واحدا معينا فهو باطل لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال لان الواحد
بعينه كونه غير معين ممتنع الوجود وما يكون ممتنع الوجود يمتنع ان يتعلق التكليف بفعله ولئن
كان الواجب هو الكل بشرط التخيير فذلك هو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يسقط الواجب بفعل ما ليس
بواجب قلنا لان الامة اجمعت على ان الاتي بواحد من الخصال الثلاثة المشروعة في الكفارة لو كفر
بغيرها لاجزاه ولكان فاعلا للمامور به في التكليف وذلك يبطل ما ذكروه واحتج المخالف بان
لفعل الواجب اثرا ولتركه اثرا وكلا الاثرين يدلان على ان الواجب واحد اما اثر الفعل فلان الواحد
الفعل له صفات ككونه بحيث يسقط به الفرض وكونه واجبا وكونه بحيث يستحق عليه ثواب الواجب
وكونه بحيث ينوي بفعله اداء الواجب وكل هذه الصفات يقتضي ان يكون الواجب واحدا معينا اولها
سقوط الفرض فلو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بكلها دفعة واحدة فاما ان
يكون سقوط الفرض معللا بكل واحد منها فيكون قد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك
محال لان ذلك الاثر مع احد المؤثرين يصير واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته يستحيل ان
يكون واجب الوجود لغيره فهو مع هذا المؤثر يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الثاني ومع المؤثر
الثاني يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الاول فاذا وجد المؤثران معا يلزم ان يستغني بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما بعينه فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال واما ان يكون سقوط
الفرض بالمجموع فذلك محال لانه يلزم ان يكون المجموع واجبا وقد فرضنا ان الاتيان بالكل
غير واجب واما ان يكون سقوط الفرض بواحد منها فذلك الواحد اما ان يكون غير معين او معينا
والاول باطل لان الاثر المعين يستدعي مؤثرا موجودا وكل موجود فهو في نفسه معين ولا ابهام
البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين امتنع
الاتيان به واذا امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض ولما بطل
هذا ثبت ان علة سقوط الفرض هو الاتيان باحدها معين عند الله تعالى وهو المطلوب
وثانيها كونه واجبا اذا اتى المكلف بكلها فاما ان يكون المحكوم بالوجوب مجموعها او كل واحد
منها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا على التعيين لا على التخيير وهو باطل او واحد
غير معين وهو باطل لان غير المعين يمتنع وجوده فيمتنع ايجابه او واحد معين في نفسه
غير معلوم لنا وهو المطلوب وثالثها انه يستحق عليه ثواب الواجب فاذا اتى المكلف
بكلها فاما ان يستحق ثواب الواجب على كل واحد منها او على مجموعها وعلى كلا التقديرين
يلزم كون الكل واجبا على التخيير واما ان لا يستحق ثواب الواجب الا على واحد فذلك الواحد

اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال لان استحقاق ثواب الواجب حكم ثابت لا معين
والحكم الثابت المعين يستدعي محلا معينا ولان الشي الغير معين محال فعلمنا ان ذلك الواحد معين
في نفسه غير معلوم للمكلف وربما اوردوا هذا الكلام على وجه اخر وهو انه اذا اتى بالكل فاما ان
ينوي الوجوب في فعل كل واحد او في فعل واحد دون الباقي والثاني يتم المقصود كما تقدم واما في الترك
فانه استحقاق العقاب فالمكلف اذا اخل بها باسرها فاما ان يستحق العقاب على ترك كل واحد
منها فيكون كل واحد منها واجبا على التعيين هذا خلف او على ترك واحد منها وهو اما ان يكون
معينا او غير معين والثاني محال اما اولا فلانه اذا لم يتميز احدهما عن الاخر بصفة او وجه كان
اسناد استحقاق العقاب الى احدهما دون الاخر ترجيحا لاحد الجائزين على الاخر لا لمرجح وهو
محال واما ثانيا فلان استحقاق العقاب على الترك حكم معين فيستدعي محلا معينا لاستحالة قيام المعين
بغير المعين واما ثالثا فلان استحقاق العقاب على الترك يستدعي امكان الفعل ولا امكان لفعل شي غير
معين ولما بطل هذا القسم ثبت انه معاقب بترك واحد معين عند الله تعالى وهو المطلوب واما الذين
زعموا ان الواجب واحد غير معين فقد احتجوا عليه بان الانسان اذا عقد على قفيز من الصبرة فالمعقود عليه
قفيز لا بعينه وانما يتعين باختيار المشتري اخذه من غيره منها فقد صار الواحد الذي ليس بمتعين في نفسه متعينا
باختيار المكلف وكذا اذا طلق زوجة من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا
التولي في عقد الامامة لرجلين دفعة واحدة فان الجمع فيه حرام والجواب عن الاول انه يسقط
الفرض عندنا بكل واحد منها قوله يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان قلنا هذه الاسباب
عندنا معرفات لا موجبات فلا يمتنع ان يجتمع على المدلول الواحد معرفات كثيرة وعن الثاني ان اردت
بتقويمي وان حصلت كلها انه يلزم فعلها بعد ان صارت مفعولة فذلك محال وغير لازم لانا بعد هذا
لا ان نقول انها اذا دخلت في الوجود فهل كانت بحيث يجب تحصيلها ابتداء بالجمع او على البدل وجوابنا
انا الجمع ظ واما البدل فمتصور انها بعد وجودها يصدق عليها انها كانت قبل وجودها بحيث
يحصل باي واحد منها اختار المكلف بدلا عن صاحبه وذلك لا يقدح في قولنا ايضا فهذه الشبهة
والتي تليها لازمة للمخالف اذا قال الواجب هو ما اختاره المكلف لانه اذا اتى بالكل فقد اختار كلها
فوجب ان يسقط الفرض بكل واحد منها واجبا وحينئذ يلزمه ما اوردوه علينا وعن الثالث
قال بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا ومنهم من قال انه يستحق على فعل كل واحد
منها على ثواب الواجب المخير لا ثواب الواجب المعين ومعناه انه يستحق على فعلها ثواب امور كان
له ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر لا ثواب امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها
على التعيين وعلى هذا التقدير يسقط السؤال وهو الجواب عن قوله كيف ينوي وعن الرابع قال
بعضهم يستحق عقاب ادونها عقابا ويمكن ان يقال انه يستحق العقاب على ترك
مجموع امور كان المكلف مخيرا بين ترك اي واحد منها كان بشرط فعل الاخر وعن الخامس انه ليس

العقد بان يتناول قفيزا اولى من الصبرة اولى من ان يتناول الغير الاخر فيتعذر الاختصاص
فوجب ان يكون كل قفيز منها ثم ان المعقود عليه ان يكون على سبيل البدل بمعنى ان كل واحد منها
فانه لا اختصاص لذلك العقد به على التعيين فلذلك ثبت ان يختار اي قفيز شاء واذا اختاره تعين
ملكه فيه فتعين الملك في القفيز كتعين الفرض بالكفارة وكذا اذا اطلق زوجة من زوجاته
لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه ان كل واحد منهن طالق على البدل وكل واحد منهم معتق على
البدل على معنى انه لا اختصاص للطلاق والعتق بواحد بعينه وانه اي امراة اختار مفارقتها تعين الفرقة
عليها وحلت له الاخرى واي عبد اختار عتقه حين فيه الحرية وكان له استخدام الباقين

فرع

الامر بالاشيا قد يكون على الترتيب وقد يكون على البدل وعلى التقديرين فقد يكون الجمع محرما ومباحا
ومندوبا فمثال المباح المحرم في الترتيب اكل الميتة واكل المباح وفي البدل تزويج المراة من كفوين ومثال
المباح في الترتيب الوضوء والتيمم وفي البدل ستر العورة بثوب بعد ثوب ومثال المندوب في الجمع بين خصال
الكفارة المرتبة وفي البدل الجمع بين خصال كفارة الحنث

المسئلة الثانية

الفعل بالنسبة
الى الوقت يكون على احد وجوه ثلاثة احدها ان يكون الفعل فاضلا عن الوقت وذلك لا يجوز
الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود ايجاب القضا كما اذا طهرت الحائض او بلغ الغلام
وبقي من الصلوة مقدار ركعة او اقل والثاني ان لا يكون زايدا ولا ناقصا كالامر بالامساك كل اليوم وقت
وهذا لا اشكال فيه والثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهذا هو الواجب الموسع واختلف
الناس فيه فمنهم من انكره وزعم ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل ومنهم من سلم جوازه اما الاولون
فقد اختلفوا فيه على ثلثة اوجه احدها قول من قال من اصحابنا الوجوب يختص باول الوقت وانه لو
اتى به في اخر الوقت كان قضاء وثانيها قول من قال من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم الوجوب يختص باخر
الوقت وانه لو اتى به في اول الوقت كان جاريا مجرى ما لو اتى بالزكوة قبل وقتها وثالثها ما يحكى عن
الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وليس هو على صفة التكليف
كان ما فعله نفلا وان ادركه على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا اما المعترفون بالواجب الموسع فهو
جمهور اصحابنا وابو علي وابو هاشم وابو الحسين فقد اختلفوا فيه على وجهين منهم من قال الوجوب
متعلق بكل الاوقات الا انه انما يجوز ترك الصلوة في اول الوقت الى بدل وهو العزم عليها
وهو قول اكثر المتكلمين وقال قوم لا حاجة الى هذا البدل وهو قول ابي الحسين البصري وهو
المختار والدليل على تعلق الوجوب بكل الاوقات ان الوجوب مستفاد من الامر والامر متناول
الوقت ولا يتعرض البتة لجزء من اجزاء الوقت لانه لو دل الامر على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت
لكان ذلك غير هذه المسئلة التي نتكلم فيها واذا لم يكن في الامر دلالة على تخصيص ذلك الفعل
بجزء من اجزاء الوقت وكان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له وجب ان يكون حكم ذلك الامر هو ايجاب
ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت اراده المكلف وذلك هو المطلوب فان قيل
لا نسلم امكان تحقق الوجوب في اول الوقت والتمسك بلفظ الامر انما يمكن اذا لم يثبت بالدليل

العقل امتناع ما قلناه فثبت بذلك كونه واجبا في اول الوقت وحينئذ ان المكلف ممنوع من ان لا يوقع
فيه والمكلف غير ممنوع من ان لا يوقع الصلوة في اول الوقت واذا كان كذلك استحال كون الصلوة واجبة في
اول الوقت وان انفرد عن الامر في الوجوب ... فوقع الفرق بينه وبين المندوب
من وجهين الاول ان هذه الصلوة لا يجوز تركها مطلقا والمندوب يجوز تركه مطلقا قطعا والثاني
ان هذه الصلوة انما يجوز تركها في اول الوقت الى بدل هو العزم على فعلها بعد ذلك اما المندوب فانه
يجوز تركه مطلقا قلت الجواب عن الاول انا بينا ان الصلوة ليست واجبة مطلقا بل الذي ثبت
ليست واجبة في اول الوقت بدليل انه يجوز تركها في اول الوقت واما المنع من تركها في اخر الوقت فذلك
يدل على وجوبها في اخر الوقت ولا يلزم من كون الشي واجبا في وقت كونه واجبا في وقت اخر وعن الثاني
ان العزم على الصلوة لا يجوز ان يكون بدلا عن الصلوة ويدل عليه امور احدها ان العزم على الصلوة اما
ان يكون مساويا للصلوة في جميع الامور المطلوبة او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون الاتيان
بالعزم سببا لسقوط التكليف بالصلوة لان الامر ما وقع في ذلك الوقت الا بالصلوة مرة واحدة وهذا
العزم مساوي للصلوة مرة واحدة في جميع الجهات المطلوبة فيلزم سقوط الامر بالصلوة وان كان
الثاني امتنع جعله بدلا عن الصلوة لان بدل الشي يجب ان يكون قائما مقامه في الامور المطلوبة وثانيها
ان الموجود ليس الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة في هذا الوقت لا دلالة له البتة على ايجاب
العزم فاذن لا دليل البتة على وجوب العزم وما لا دليل عليه لا يجوز ورود التكليف به والا لصار ذلك
تكليفا بما لا يطاق وثالثها لو كان العزم بدلا عن العبادة فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت
ثم جا الوقت الثاني فاما ان يجب فعل العزم مرة اخرى او لا يجب فان وجب فاما ان يجب لانه بدل العبادة او لانه يجب
على حد وجوبها فيكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم ان الامر انما اقتضى وجوب فعل العبادة في احد
اجزاء الوقت مرة واحدة ثم لم يقتض وجوب فعلها مرة اخرى في الوقت الثاني فوجب ان يكون
وجوب بدلها على هذا الوجه فثبت انه لا يجب فعل العزم في الوقت الثاني فلان الوقت الثاني لا يجب فيه
فعل الصلوة ولا فعل بدلها وهو هذا العزم فثبت انه يجوز ترك الصلوة في هذا الوقت لا يتوقف
على فعل البدل وعند هذا يجب القطع بانها ليست واجبة بل مندوبة والجواب قوله الفعل
يجوز تركه في اول الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت قلنا للناس طريقان الاول وهو الاصح ان
مفهوم الواجب الموسع يرجع عند البحث الى الواجب المخير فان الامر كانه قال افعل هذه العبادة
اما في اول الوقت او في وسطه او في اخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر ما لا يفضل عنه فافعله لا محالة
ولا تتركه البتة فقولنا يجب عليه ايقاع هذا الفعل اما في هذا الوقت او في ذلك يجري مجرى قولنا
في الواجب المخير انه يجب عليه اما هذا او ذاك فكما انا نصفهما بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بجمعهما ولا يجب الاتيان بجمعهما والامر في اختيار اي واحد منهما مفوض الى راي المكلف فكذا هاهنا
لا يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلوة في شي من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزا
هذا الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في الوقت فسحة فاما اذا ضاق

الوقت فانه يتضيق التكليف ويتعين وهو الذي نقول به وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل
هو العزم الطريق الثاني وهو اختيار ... ان الفرق بين هذا الواجب
وبين المندوب ان هذا الواجب لا يجوز تركه الا ببدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل قوله اولا
العزم اما ان يكون قائما مقام الاصل في الجهات المطلوبة او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان يكون قائما
مقام الاصل في بعض الاوقات بانه في هذا الوقت المعين فاذا اتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الامر
بالاصل في هذا الوقت ولكن لا يسقط عنه الامر بالاصل في كل الاوقات واعلم ان هذا الجواب ضعيف
لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل في هذا
الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة واذا لم يكن مقتضى الامر الا المرة الواحدة وقد قام هذا
البدل مقام المرة الواحدة فقد تادى تمام مقصود الامر بهذا البدل فوجب سقوط التكليف بالكلية
اما قوله ثانيا لا دليل على اثبات العزم قلنا لا نسلم لان النص لما دل على الواجب الموسع ودل العقل
على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا ودل الاجماع على ان ذلك البدل هو العزم لان
الامة بين قائلين قائل لم يثبت البدل وقائل اثبته وكل من اثبته قال انه هو العزم فلو اثبتنا البدل شيئا
اخر لكان ذلك خرقا للاجماع وهو باطل فثبت ان الدليل دل على وجوب العزم لكن بهذا التدريج ثم هذا
لا يكون مخالفا للنص لان النص كما لا يتعرض لتعيينه واثباته لا يتعرض لنفيه والاثبات لا يكون
مخالفة للظاهر واعلم ان هذا الجواب ضعيف فانا لا نسلم ان العقل دل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع
الا اذا اثبتنا له بدلا وذلك لانه لا معنى للواجب الموسع الا ان يقول السيد لعبده لا يجوز لك ان تخلي اجزاء هذا
الوقت عن هذا الفعل ولا يجب عليك ان تاتي به في جميع هذه الاجزاء ولك ان تختار ايها شئت بدلا عن
الاخر ومعلوم انه لو قال ذلك لما احتيج معه الى اثبات بدل اخر واما قوله ثالثا اما ان يجب فعل العزم
في الوقت الثاني او لا يجب قلنا لم لا يجوز ان يجب وذلك لان العزم بدل عن الفعل في الوقت الاول فيفتقر
الى عزم ثان بدلا عن الفعل في الوقت الثاني واعلم ان هذا ضعيف لانا بينا ان الامر لا
يقتضي الفعل الا مرة واحدة واذا كان كذلك وجب ان يكون الاتيان بالعزم الواحد كافيا
فظهر مما ذكرنا ان القول بالواجب الموسع حق وانه لا حاجة في اثباته الى اثبات بدل هو العزم

فرع في حكم الواجب الموسع في جميع العمر وذلك كالمنذورات وقضا العبادات الفائتة
وتاخير الحج من سنة عند من يقول انه يجوز له التاخير ابدا وحكمنا بانه لا يعصي اذا مات لم يتحقق
معنى الوجوب اصلا وان قلنا انه يتضيق التكليف عليه عند الانتهاء الى زمان معين من غير ان يوجد
على تعيين ذلك الزمان دليل فهو تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله انك تموت
قبل الفعل فانت عاص في الحال بالتاخير وان كان في علمه انك لا تموت قبل الفعل فلك التاخير
فهو يقول وما يدريني ماذا في علم الله وما تقول الي في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او
التحريم فلم يبق الا ان يقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعده لكن سواء

نفي او بيّن فاما اذا غلب على ظنه انه لا يبقى بعد ذلك عصى بالتاخير سواء مات او بقي لانه
ماخوذ بموجب ظنه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز تاخير الحج لان التاخير الى سنة لا يغلب على
الظن واما تاخير الصوم والزكوة الى شهر فيجوز لانه لا يغلب على الظن الموت في هذه المدة
الشافعي رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض
والمعذور اذا غلب على ظنه السلامة فهلك عصى لا لانه اثم لكن لانه اخطا ظنه والمخطي ضامن وعذر
ان **المسئلة الثالثة** في الواجب على سبيل الكفاية الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل
الجمع او على سبيل الجمع فان تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض كصلوة
الجمعة وقد لا يكون كذلك كما في قوله اقيموا الصلوة اما اذا تناول الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك فروض
الكفايات وذلك اذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين
واذلال العدو فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين واعلم ان التكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان
غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب
عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به وان غلب على ظن
كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم منه ان لا يقوم
به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن **النظر
الثاني** في احكام الوجوب **مسئلة** الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرط احدها
ان يكون الامر مطلقا والاخر ان يكون الشرط مقدورا للمكلف وقالت الواقفية ان كانت مقدمة
المامور به سببا له كان ايجاب المسبب ايجابا بالسبب لان عند حضور السبب يجب المسبب ويمتنع ان لا يوجد
المسبب عند اتفاق وجود السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فحينئذ لا يكون المشروط واجب الحصول
عند حصول الشرط فههنا لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلوة مع الوضوء لنا ان الامر اقتضى
ايجاب الفعل على كل حال ويستلزم وجوبه على هذا الوجه الا ومقدمته واجبة وانما قلنا ان الامر اقتضى
ايجاب الفعل على كل الحالات لانه لا فرق بين قوله اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين قوله لا بد ان
تخرج في هذا الوقت الا وانت فرغت عن ذلك الفعل في كون كل واحد من هذين اللفظين دليلا على
الايجاب على كل حال وانما قلنا ان ايجاب الفعل على كل حال يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك
لكان تكليفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال الامر
بالفعل بشرط حصول المقدمة غاية ما في الباب ان يقال هذا مخالف للظاهر لان اللفظ يقتضي
ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط ترك للظاهر لكنا نقول كما
ان تخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الاصل فكذا ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضي
وجوبها خلاف الظاهر فليس تحمل احدى المخالفتين اولى من تحمل الاخرى وبتقدير التعارض الجواب
قولهم لم لا يجوز ان يقال هذا الامر امر بالفعل بشرط حضور المقدمة قلنا هذا باطل بامر

المولى غلامه بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة منه لانه لو كان كلفه بسقي الماء بشرط ان يكون
لو قطع المسافة وجب اذا قعد في مكانه ولم يقطع المسافة ان لا يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان
مكلفا بالسقي مع عدم قطع المسافة فهذا تكليف ما لا يطاق وكل ما هو جواب الخصم فهو جوابنا
ههنا قوله ليس تحمل احدى المخالفتين اولى من تحمل الثانية قلنا مخالفة الظاهر في اثبات ما يقتضيه الظاهر من
اللفظ او نفي ما يثبته اللفظ فاما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس مخالفة للظاهر
والمقدمة لا يتعرض لها اللفظ بنفي ولا باثبات فلم يكن ايجابها الا من منفصل مخالفة للظاهر وليس
كذلك اذا خصصنا وجوب الفعل بحال وجود المقدمة دون حال عدمها لان ذلك مخالفة ما يقتضيه اللفظ
من وجوب الفعل على كل حال **فروع الاول** اعلم ان ما لا يتم الواجب الا معه ضربان احدهما كالوصلة
والطريق المتقدمة على العبادة والاخر ليس كذلك والاول ضربان احدهما يجب حصوله لا هو طريق اليه
والاخر لا يجب ذلك فيه اما الاول فكما اذا امرنا الله تعالى بايلام زيد فانه لا طريق اليه الا الضرب وهو
مستلزم للالم في البدن الصحيح اما الثاني فضربان احدهما يحتاج الواجب اليه شرعا والاخر يحتاج
اليه عقلا اما الاول فكحاجة الصلوة الى تقدم الطهارة واما الثاني فكالقدرة والالة وقطع المسافة
الى الحج اما ما كان من هذا القسم منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض الالات
ومنه ما لا يصح منه كالقدرة واما الذي لا يكون كالوصلة فضربان احدهما ان يصير فعله لازما لاجل
ان المامور اشتبه به وهو كما اذا نسي صلوة من الصلوات الخمس لا يعرفها بعينها فيلزمه
فعل الخمسة لانه لا يتمكن مع الالتباس ان يحصل له يقين الاتيان بالصلوة المنسية الا بفعل الكل و
ثانيهما ان لا يتمكن من استيفاء العبادة الا بفعل شيء اخر لاجل ما بينهما من التقارب نحو ستر جميع الفخذ
فانه لا يمكن الا مع ستر بعض الركبة وغسل كل الوجه لا يمكن الا مع غسل جزء من الراس واما الترك
فهو ان يتعذر عليه ترك الشيء الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشيء ملتبسا بغيره وهو ضربان
احدهما ان يكون قد تغير في نفسه والاخر ان لا يكون قد تغير في نفسه فالاول نحو اختلاط النجاسة
بالماء الطاهر وللفقهاء فيه اختلافات تعرف في اصول الفقه واما الذي لا يتغير مع الالتباس فانه
يشتمل على مسائل منها ان يشتبه الاناء النجس بالاناء الطاهر والفقهاء اختلفوا في جواز
التحري فيه ومنها ان يوقع الانسان الطلاق على امراة من نسائه بعينها ثم يذهب عليه
عينها والاقوى تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل **الفرع الثاني** قال قوم اذا اختلطت
منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وهذا باطل
لان المراد من الحلال رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض والحق انهما حرامان لكن
الحرمة في احداهما لعلة كونها اجنبية وفي الاخرى لعلة الاشتباه بالاجنبية اما اذا قال الزوج لزوجتيه
احداكما طالق فيحتمل ان يقال تحل وطيهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فقبل
التعيين لا يكون الطلاق نازلا في واحدة منهن ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امرا

لم يكن لهذه الحيثية تأثير في الطلاق عند اتصال البيان به وإذا ثبت أنه لم يقبل التعليق بوجه الطلاق و
كان الحكم موجودا فوجب القول بتغليبه فيحل وطيهما معا ومنهم من قال يحرم وطيهما جميعا إلى وقت البيان
تغليبا لجانب الحرمة فإن قلت لما وجب عليه التعيين والله تعالى يعلم ما سيعينه فيكون هي المحرمة
والمطلقة بعينها عند الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا قلت الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فلا
يعلم غير المتعين متعينا لأن ذلك جهل وهو في حق الله تعالى محال بل يعلمه غير متعين في الحال ويعلم أنه في المستقبل
سيعين **الفرع الثالث** اختلفوا في أن الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كمسح الرأس والطمأنينة
في الركوع إذا زاد على قدر الزيادة هل توصف الزيادة بالوجوب والحق لا لأن الواجب هو الذي لا يجوز
تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة **المسألة الثانية** في أن الأمر بالشيء نهي
عن ضده اعلم أنا لا نريد بهذا أن صيغة الأمر هي صيغة النهي بل المراد أن الأمر بالشيء دال على المنع من نقيضه
بطريق الالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا إنه ليس كذلك لنا أن ما دل على وجوب الشيء دل
على وجوب ما هو من ضروراته إذا كان مقدورا للمكلف على ما تقدم بيانه في المسألة الأولى والطلب الجازم
من ضروراته المنع من الإخلال به فاللفظ الدال على الطلب الجازم وجب أن يكون دالا على المنع من الإخلال
به بطريق الالتزام ويمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال إما أن يمكن أن يوجد مع الطلب الجازم الإذن
في الإخلال أو لا يمكن فإن كان الأول كان جازما بطلب الفعل ويكون قد أذن في تركه وذلك متناقض وإن
كان الثاني فحال وجود هذا الطلب كان الإذن في الترك ممتنعا ولا نعني بقولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده إلا هذا
فإن قيل لا نسلم أن الطلب الجازم من ضروراته المنع من الإخلال وبيانه من وجهين الأول أن الأمر بالمحال
جائز ولا استبعاد في أن يأمر جزما بالوجود والعدم معا والثاني أن الآمر بالشيء قد يكون غافلا
عن ضده والنهي عن الشيء مشروط بالشعور به فالأمر بالشيء حال غفلته عن ضد ذلك الشيء يمتنع أن يكون
ناهيا عن ذلك الضد فضلا أن يقال هذا الأمر يتضمن النهي والجواب قوله الأمر بالمحال جائز
قلنا هب أنه كذلك ولكن لا نزاع في أن ماهية الإيجاب في العقل لا تتقرر إلا عند تصور المنع من تركه فكان اللفظ
الدال على الإيجاب دالا على المنع من الإخلال به ضمنا قوله قد يأمر بالشيء حال غفلته عن أضداده
قلنا لا نسلم أنه يصح منه إيجاب الشيء عند الغفلة عن الإخلال به وذلك لأن الوجوب ماهية مركبة من
قيدين أحدهما المنع من الترك فالمتصور للإيجاب متصور للترك فيكون متصورا للترك لا محالة وأما
الضد الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا عنه ولكنه لا ينافي الشيء لماهيته بل لكونه مستلزما
عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات ليست إلا بين وجود الشيء وعدمه وأما المنافاة بين الضدين فهي بالعرض
لا جرم عندنا الأمر بالشيء نهي عن الإخلال به بالذات ونهي عن أضداده الوجودية بالعرض والتبع سلمنا أن
الترك قد يكون مغفولا عنه لكن لم لا يجوز كما أن الأمر بالصلاة أمر بمقدماتها وإن كانت تلك المقدمة قد تكون مغفولة
عنها ثم لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهيا عن ضده وإن كان ذلك الضد مغفولا عنه سلمنا ذلك ما ذكرتموه
لكن لم لا يجوز أن يقال الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بشرط أن لا يكون الآمر غافلا ... ويشترط

أن لا يكون غافلا عن الضد ولا استبعاد في أن يصير الشيء مستلزما لشيء عند حصول شرط خاص ولا يستلزمه
عند عدم ذلك الشرط **المسألة الثالثة** في أنه ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك
هذا هو المختار وهو قول القاضي أبي بكر خلافا للغزالي رحمه الله لنا وجهان أحدهما أنه لو كان كذلك لكان
حيث تحقق العفو لم يتحقق الوجوب وذلك باطل على قولنا بجواز العفو عن أصحاب الكبائر الثاني أن
ماهية الوجوب تتحقق عند المنع من الإخلال بالفعل وذلك يكفي في تحققه ترتب الذم على الترك ولا حاجة إلى
ترتب العقاب على الترك والعجب أن الغزالي لما أورد هذه المسألة بعد أن زيف ما قيل في حد الواجب أنه
الذي يعاقب على تركه وذكر أن الأولى أن يقال الواجب هو الذي يذم تاركه وهذا اعتراف بأن الواجب
لا يتوقف تقرر ماهيته على العقاب وأنه يكفي في تحققها استحقاق الذم ثم ذكر عقيبه بلا فصل هذه المسألة و
ذكر أن ماهية الوجوب لا تتقرر إلا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل إلا بالعقاب ولا شك أنه مناقضة
ظاهرة **المسألة الرابعة** الوجوب إذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي لنا أن المقتضي للجواز قائم
والعارض الموجود لا يصلح مزيلا فوجب بقاء الجواز إنما قلنا أن المقتضي للجواز قائم لأن الجواز جزء من الوجوب
والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته وإنما قلنا أن الجواز جزء من الوجوب لأن الجواز عبارة عن رفع الحرج عن
الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج في الترك ومعلوم أن المفهوم الأول جزء
من المفهوم الثاني وإنما قلنا أن المقتضي للمركب مقتض لمفرداته لأنه ليس المركب إلا عين تلك المفردات فالمقتضي
للمركب مقتض لتلك المفردات فإن قلت المقتضي للمركب مقتض لتلك المفردات حال اجتماعها فلم قلت
أنه يكون مقتضيا لها حال الانفراد قلت تلك المفردات من حيث اجتماع بعضها مع البعض هي من حيث أنها مفردة
غير وأنا لا أدعي أنها من حيث هي مفردة داخلة في المركب وكيف لا وقيد الانفراد يعاند قيد
التركيب وأحد المتعاندين لا يكون داخلا في الآخر لكني أدعي أنها من حيث هي داخلة في المركب فيكون المقتضي للمركب
مقتضيا لتلك المفردات من حيث أنها هي لا من حيث أنها مفردة وإنما قلنا أن العارض لا يصلح معا رضا
لأن العارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة والماهية المركبة يكفي في زوالها زوال
أحد قيودها فزوال الوجوب يكفي فيه إزالة الحرج عن الترك ولا حاجة فيه إلى إزالة جواز الفعل فثبت
أن المقتضي للجواز قائم والمعارض لا يصلح مزيلا فإن قيل الجواز الذي جعلته جزء ماهية الوجوب
هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط أو بمعنى رفع الحرج عن الترك أيضا الأول مسلم ولكن ذلك الفعل و
لا يمكن بقاؤه بعد زوال الوجوب لأن مسمى رفع الحرج عن الفعل أمر كلي لا يوجد إلا مقيدا إما بقيد
لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب أو بقيد رفع الحرج عن الترك كما في المندوب فيستحيل أن يبقى دون
هذين القيدين وأما الثاني فممنوع لأن الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك مناف للوجوب
الذي لا تتحقق ماهيته إلا مع الحرج على الترك والمنافي لا يكون جزءا فثبت أن المقتضي للوجوب لا يكون
مقتضيا للجواز بهذا المعنى والجواب الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز
بالمعنى الأول قوله إنه لا يتقرر إلا مع أحد القيدين قلنا نسلم لكن الناسخ للوجوب لما رفع الحرج

عن الترك فقد حصل بهذا التدبير زوال الحرج عن الترك وعن الفعل معًا وذلك هو المندوب او المباح فظهر
بما ذكرنا ان الامر المراد لم يبق معه ما يدل على الوجوب تعين الجواز **المسئلة الخامسة** في ان ما يجوز
تركه لا يكون فعله واجبا والدليل عليه ان الواجب لا يجوز تركه فالجمع بينه وبين جواز الترك متناقض واعلم
ان الخلاف في هذا الفصل مع طائفتين احدهما الكعبي واتباعه فانه روي في كتب اصحابنا عنهم انهم قالوا المباح
واجب واحتجوا عليه بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا جوابه ان
المباح ليس نفس ترك الحرام بل هو به يترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل
به الترك واجبا اذا كان ذلك الترك ممكن التحقق بشيء اخر غيره ذكر الاول وثانيهما ما يذكره كثير من الفقهاء من
ان الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض وما ياتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما وجب وقال الاخرون
انه لا يجب على المريض والحائض ويجب على المسافر وعندنا انه لا يجب على المريض والحائض البتة اما المسافر فيجب
عليه صوم احد الشهرين اما الشهر الحاضر او شهر اخر وايهما اتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلث
ودليلنا ما تقدم من ان الواجب هو الذي يمنع من تركه وهؤلاء لا يمنعون من ترك الصوم فلا يكون واجبا
عليهم بل الحائض ممنوعة من الفعل والممنوع من الفعل كيف يمكن ان يكون ممنوعا من الترك واحتج المخالف
بانبا احدها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب الصوم على كل من شهد الشهر وهؤلاء قد شهدوا
الشهر فيجب عليهم الصوم وثانيها انه ينوي قضاء رمضان ويسمى قضاء وذلك يدل على انه كان واجبا سابقا
وثالثها انه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فوجب ان يكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب عن الكل ان
ما ذكرتموه استدلال بالظواهر والاقيسة على خلاف صريح العقل وذلك لان المنصور من الوجوب المنع
من الترك فمع عدم المنع من الترك لو حاولنا اثبات المنع من الترك لكنا قد تمسكنا بالظواهر والاقيسة
في اثبات الجمع بين النقيضين وذلك لا نقول به فان قيل لم لا يجوز ان يكون رسم الوجوب شيئا اخر قلنا الكلام اخر **فروع**
الاول اختلفوا في ان المندوب هل هو مامور به ام لا والحق ان المراد من الامر ان كان هو الترجيح المطلق
من غير اشعار بجواز الترك او بالمنع من الترك فنعم وان كان هو الترجيح المانع من الترك فلا لكن لما بينا
ان الامر للوجوب كان الحق هو القسم الثاني **الفرع الثاني** اختلفوا في ان المندوب هل
يصير واجبا بعد الشروع فيه فعند ابي حنيفة رضي الله عنه ان التطوع يلزم بالشروع وعند الشافعي
رضي الله عنه لا يجب لنا قوله عليه السلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض
الكلام فيما اذا نوى صوما يجوز له تركه بعد الشروع فنقول يجب ان يبقى الصوم على هذه الصفة لقوله عليه السلام
ولكل امرئ ما نوى وتمام الكلام في هذه المسئلة مذكور في الخلافيات **الفرع الثالث**
المباح هل هو من التكليف ام لا والحق انه ان كان المراد بانه من التكليف هو انه ورد التكليف بفعله
فمعلوم انه ليس كذلك وان كان المراد انه ورد التكليف باعتقاد اباحته فالاعتقاد كون ذلك الفعل مباحا
مغاير لنفس ذلك الفعل فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفا بذلك المباح والاستاذ ابو اسحق
سماه تكليفا بهذا التاويل وهو بعيد مع انه نزاع في محض اللفظ **الفرع الرابع** المباح

هل هو حسن والحق انه ان كان المراد من الحسن كل ما رفع الحرج عن فعله سواء كان على فعله ثواب ام
لم يكن فالمباح حسن وان اريد به ما ينبغي فاعله بفعله التعظيم والثواب فالمباح ليس بحسن **الفرع**
الخامس المباح هل هو من الشرع قال بعضهم ليس من الشرع لان معنى المباح انه لا حرج في فعله
وفي تركه وذلك معلوم قبل السمع فيكون الاباحة تقرير النفي الاصلي لا تغيرا فلا يكون من الشرع والحق ان
الخلاف لفظي وذلك لان الاباحة تثبت بطرق ثلثة احدها ان يقول الشرع ان شئتم فافعلوا وان
شئتم فاتركوا والثاني ان يدل اخبار الشرع على انه لا حرج في الفعل والترك والثالث ان لا يتكلم الشرع
فيه البتة ولكن انعقد الاجماع مع ذلك على انه لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا
الدليل يعم جميع الافعال التي لا نهاية لها اذا عرفت هذا فنقول ان عني بكون الاباحة حكما شرعيا انه حصل
حكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك بل الاباحة تقرير لا تغيير وان عني بكونه حكما شرعيا
ان كلام الشرع دال على تحققه فظاهر انه كذلك لان الاباحة لا تتحقق الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة
وفي جميعها كلام الشرع دال عليها فكانت الاباحة من الشرع بهذا التاويل **النظر الثاني**
من القسم الثاني في كتاب الاوامر والنواهي في المامور به **المسئلة الاولى** يجوز ورود الامر بما لا يقدر
المكلف عليه عندنا خلافا للمعتزلة والغزالي لنا وجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان
منه محال لانه يفضي الى انقلاب علم الله جهلا والجهل محال والمفضي الى المحال محال فان قيل لا نسلم
ان الايمان من الكافر محال ولا نسلم ان حصوله يقتضي انقلاب العلم جهلا بيانه ان العلم يتعلق بالشيء
على ما هو به فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق بلا وقوعه فان فرضت
الايمان واقعا لزم القطع بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه ففرض الايمان بدلا من الكفر لا
يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر ثم انا نسلم ان ذلك
محال لكن ما ذكرتم يقتضي امتناع صدور الايمان من الكافر لكنه معارض بوجوه
دالة على ان الايمان في نفسه ممكن الاول ان الايمان في نفسه ممكن الوجود فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان
العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال لان العلم تبع المعلوم ولا يؤثر فيه الثاني ان كل ما علم الله وجوده اذا كان
واجب الوجود وكل ما علم الله تعالى عدمه اذا كان واجب العدم لزم ان لا يكون الله قادرا على الحادث لان
الشيء لا ينفك من ان يقال ان الله علم وجوده او علم عدمه وعلى التقديرين يكون واجبا والواجب لا قدرة
عليه البتة فيلزم ان لا يقدر الله على شيء الثالث لو كان ما علم الله وجوده واجب الوجود وما علم عدمه
واجب العدم لزم ان لا يكون لنا اختيار في فعل شيء اصلا وان يكون حركاتنا منزلة منزلة تحرك الرياح
للاشجار من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا لكنا نعلم بالضرورة ان ذلك باطل لانا ندرك تفرقة ضرورية
بين الحركات الحيوانية الاختيارية والجمادية الاضطرارية الرابع انه لو كان كذلك لكان العالم واجب
الحدوث في الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر فيلزم استغناء حدوثه
عن المؤثر فيلزم ان لا يستند حدوث العالم ولا حدوث شيء من الاشياء الى القادر المختار الخامس

ان تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوبه او لا يكون فان كان سببا لوجوبه لزم ان يكون العلم قدرة وارادة
لانه لا معنى للقدرة والارادة الا الامر الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم فاذا كان العلم كذلك صار
العلم عين القدرة والارادة وذلك محال لانه يقتضي قلب الحقيقة وهو غير معقول وان لم يكن العلم سببا
لوجوب المعلوم فقد سقط ما ذكرتموه من الدليل لانه مبني على ان المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق
العلم به واذا بطل ذلك بطل دليلكم سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الايمان محال من الكافر ولكن امتناعه
ليس لذاته بل بالنظر الى علم الله تعالى ثم قلتم ان ما يكون محالا لا لذاته فانه يجوز ورود الامر به سلمنا ان ما
ذكرتم يدل على ان الامر بالمحال واقع ولكنه يدل على ان لا تكليف الا وهو تكليف ما لا يطاق وذلك لان
الشيء اذا كان معلوم العدم كان الامر بالاتيان به امرا بايقاع الممتنع وان كان معلوم الوجود كان واجب
الوجود وما كان واجب الوجود لا يكون لقدرة القادر واختياره فيه اثر فيكون التكليف به تكليفا
ايضا بما لا يطاق فثبت ان ما ذكرتم يدل على ان التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق وان احدا من العقلاء
لم يقل بذلك فان بعض الناس احاله عقلا وبعضهم جوزه ولم يقل احد بانه يمتنع ورود التكليف الا بما
لا يطاق فما هو نتيجة هذا الدليل لا تقولون به وما تقولون به لا ينتجه هذا الدليل فيكون ساقطا سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج واي حرج فوق تكليف ما لا يطاق واما المعقول فمن ثلثة
اوجه الاول ان في الشاهد من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء عد سفيها والله تعالى
منزه عنه الثاني المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مأمورا به اما قلنا انه غير متصور
لان كل متصور متميز وكل متميز ثابت فما لا يكون ثابتا لا يكون متصورا اما الثاني فلان الذي لا يكون
متصورا لا يكون في العقل اليه اشارة والجمع بينهما متناقض الثالث اذا جوزتم الامر بالمحال فلم لا
تجوزون امر الجمادات وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب عليها والجواب قوله اذا فرضنا الايمان
بدلا عن الكفر كان الموجود في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر قلنا نحن وان لم نعلم ان علم
الله تعالى في الازل تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان علمه تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم كان
حاصلا في الازل فنقول لو حصل متعلق ذلك العلم لزم انقلاب ذلك العلم جهلا في الماضي وهو محال
من وجهين احدهما امتناع الجهل على الله تعالى والثاني ان تغير الشيء في الماضي محال قوله العلم غير مؤثر
قلنا اللازم من دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم فاما ان ذلك الوجوب به او بشيء اخر فغير لازم قوله
لزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء قلنا العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع الارادة والقدرة فامتنع
ان يكون الفرع مانعا من الاصل بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا
به على ذلك الوجه قوله يلزم الجبر قلنا ان عنيت بالجبر ان العبد لا يتمكن من شيء على خلاف علم الله تعالى فذلك
ثم قلت انه محال قوله يلزم ان يكون العالم واجب الحدوث بحيث حدوثه فيستغني عن القدرة والارادة قلنا
بينا ان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة والفرع لا يغني عن الاصل

قوله العلم اما ان يكون سبب الوجوب او لا يكون قلنا نختار انه ليس سبب الوجوب ولكن نقول انه يكشف
عن الوجوب واذا كان كاشفا عن الوجوب ظهر المقصود قوله هذا يدل على جواز الجمع بين
الضدين قلنا بل يدل على ان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد ينافي وجود ايمان زيد فاذا امره بادخال
الايمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الايمان فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين قوله هذا الدليل يقتضي
ان يكون كل التكاليف تكليف ما لا يطاق وذلك لم يقل به احد قلنا الدلائل العقلية القاطعة لا تدفع بامثال
هذه الدوافع اما الاية فهي معارضة بقوله تعالى لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا نزاع ان الدلائل القواطع
العقلية لا يعارضها الظواهر النقلية بل نعلم ان تلك الظواهر مأولة ولا حاجة بنا الى تعيين التأويل
قوله انه عبث قلنا ان عنيت بكونه عبثا خلوه عن مصلحة العبد فلم قلت ان هذا محال قوله المحال
غير متصور قلنا لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليه بالامتناع لما ان التصديق موقوف على التصور
ولانا نميز بين المفهوم من قولنا الواحد نصف الاثنين والمفهوم من قولنا العدم والوجود لا يجتمعان
ولولا تصور هذين الامرين لامتنع التمييز قوله لم لا يجوز امر الجماد قلنا حاصل الامر عندنا
هو الاعلام بنزول العقاب وذلك لا يتصور الا في حق الفاهم **الدليل الثاني** ان الله تعالى اخبر عن
اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وقال لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا فنقول اولئك الاشخاص لو امنوا لانقلب
خبر الله الصدق كذبا والكذب على الله محال اما اولا فبالاجماع والحاجة على قول المعتزلة او للنقص
كما هو مذهبنا والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك الاشخاص محال وتمام التقرير ما تقدم
الدليل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر
عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن ابدا وهذا هو التكليف بالجمع بين
الضدين **الدليل الرابع** ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية خلقها الله تعالى ومتى
وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع واذا كان كذلك كان الجبر لازما ومتى كان الجبر لازما
كانت التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية خلقها
الله تعالى لان العبد لا يخلو اما ان يكون متمكنا من الفعل والترك او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون
ترجح الفاعلية على التاركية موقوفا على مرجح او لا يتوقف فان توقف فذلك المرجح اما ان كان من
فعل العبد عاد التقسيم فيه ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى داعية ليست منه بل من الله تعالى
وهو المقصود وان لم يتوقف على مرجح فقد ترجحت الفاعلية على التاركية لا لمرجح وهو محال
لان ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لو جاز ان يكون لا لمرجح لجاز في كل العالم ان يكون كذلك وحينئذ
لا يمكن الاستدلال بجواز العالم على وجود الصانع وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر وحده
يكفي في ترجيح احد الطرفين على الاخر قلت قول القائل القادر يرجح احد الطرفين على الاخر لان القادر
رجحه مغالطة لانا نقول هل لقولك القادر رجحه مفهوم زائد على كونه قادرا وعلى وجود الاثر

او ليس له مفهوم زايد فان كان له مفهوم زايد فحينئذ يكون صدور احد مقدوري القادر عنه دون
الآخر موقوفا على امر زايد وذلك هو القسم الاول الذي بينا انه يقتضي اما التسلسل او الى مرجح يصدر
من الله تعالى وان لم يكن له مفهوم زايد صار معنى قولنا القادر رجح احد مقدوريه على الآخر من غير
مرجح ان القادر استمر كونه قادرا مدة من غير هذا الاثر ثم انه وجد هذا الاثر بعد مدة من غير ان
يحصل لذلك القادر قصد اليه وميل الى تكوينه وذلك معلوم الفساد بالضرورة ومنشا المغالطة في
تلك اللفظة هو ان قول القايل القادر رجح لكونه قادرا يوهم ان هذا المقدور انما ترجح على المقدور
الآخر لان القادر خصه بالترجيح يوهم امرا زايدا على محض القادرية الا انا اذا اثبتنا امرا زايدا فقد
ونفينا ترجحه على انضمام امر الى مرجح القادرية وحينئذ يرجع الى القسم الاول وان لم نثبته لزم هذا الكلام
مغالطة محضة واما قلنا ان عند حصول تلك الداعية التي يخلقها الله يجب صدور الفعل فلانه لو لم
يجب لكان اما ان يمتنع او يجوز فان امتنع كانت الداعية مانعة لا مرجحة وان جاز فمع تلك الداعية
يجوز عدم الاثر تارة ووجوده اخرى فترجح الوجود على العدم اما ان يتوقف على زايد او لا يتوقف
فان توقف لم يكن الداعية الاولى تمام المرجح وقد فرضناها كذلك هذا خلف وايضا فان الكلام في هذه
التتمة كما في ضمنها فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى ترجح الممكن من غير مرجح وهما محالان الى الوجوب
وهو المطلوب واما قلنا انه لما توقف فعل العبد على داعية يخلقها الله تعالى وكان ذلك الفعل واجب الوقوع
عند تلك الداعية لزم الجبر لان قبل خلقها كان الفعل ممتنعا من العبد وبعد خلقها يكون واجبا وعلى كلي
التقديرين لا يثبت التمكن من الفعل والترك واما قلنا انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا
يطاق لانه لما لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك البتة لكان تكليفه تكليفا لمن لم يكن متمكنا من الفعل و
الترك وذلك هو المقصود **الدليل الخامس** التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل
والترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر فان توجه عليه حال الاستواء كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
لان حال حصول الاستواء يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء ينافي الرجحان فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين
واذا امتنع الرجحان كان التكليف بالترجيح تكليفا بما لا يطاق وان توجه عليه حال الاستواء فنقول
الراجح يصير واجبا والمرجوح ممتنعا على ما تقدم تقريره في الدليل الرابع والتكليف بالواجب محال لان
ما يجب وقوعه استحال ان يستند وقوعه الى شيء آخر واذا استحال ان يستند وقوعه الى غيره استحال
ان يفعله فاعل فاذا امر بفعله فقد امر بما لا يقدر عليه واما التكليف بالممتنع فلا شبهة في انه تكليف
بما لا يطاق **الدليل السادس** افعال العبد مخلوقة لله تعالى واذا كان كذلك كان التكليف تكليف
بما لا يطاق اما ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فلانه لو كان مخلوق العبد لكان معلوم العبد وليس معلوما
للعبد فهو غير مخلوق له وتقريره في كتبنا الكلامية واما انه اذا كان فعل العبد مخلوقا لله تعالى كان
التكليف تكليف ما لا يطاق لان العبد قبل ان خلق الله فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا
خلق الله فيه الفعل استحال منه الامتناع والدفع فيكون الحال التي لا قدرة له على الفعل ولا على الترك

فان نهيه عنه مع انه لا قدرة له البتة على العبد ويكون معنى اجرى عادته بانه اذا اختار وجود الفعل فالله تعالى
يخلقه ولو اختار عدم الفعل فانه تعالى لا يخلقه ففي هذا الوجه يكون العبد مختارا فلم قلتم انه اختار ان كان
منه لا من الله فالعبد موجد لذلك الاختيار وان لم يكن منه بل من الله فالعبد مضطر في ذلك الاختيار فيعود
الكلام **الدليل السابع** الامر قد يتوجه قبل الفعل فهو غير موجود قبل الفعل فالامر قد فالقدرة
وجد مع عدم القدرة وذلك تكليف ما لا يطاق اما ان الامر قد وجد قبل الفعل فلان الكافر مكلف بالايمان
واما ان القدرة غير موجودة قبل الفعل فلان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما
المعدوم او الموجود ومحال ان يكون المعدوم متعلق القدرة لان العدم نفي محض مستمر والنفي المحض يستحيل ان
يكون مقدورا والمستمر ايضا يمتنع ان يكون مقدورا فالنفي المستمر اولى بان لا يكون مقدورا واذا ثبت ان
متعلق القدرة لا يمكن ان يكون عدما محضا ثبت انه لا بد ان يكون موجودا فلما ثبت ان القدرة لا بد لها من
متعلق وثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل **الدليل
الثامن** العبد لو قدر على الفعل لقدر عليه اما حال وجوده او قبل وجوده والاول محال لانه يلزم ايجاد
الموجود وهو محال والثاني محال لان القدرة في الزمان المتقدم اما ان يكون لها اثر في الفعل او لا يكون فان
كان لها اثر فنقول تاثير القدرة في المقدور حاصل في الزمان الاول ووجود المقدور غير حاصل في الزمان
الاول فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور والمؤثر فاما ان يؤثر في ذلك المغاير حال
وجوده او قبله فان كان الاول لزم ان يكون موجدا للموجود وهو محال وان كان الثاني كان الكلام فيه كما
في المتقدم ولزم التسلسل وان لم يكن لها في الزمان المتقدم اثر ثم يثبت بعد ذلك لها في الزمان المقارن
لوجود الفعل اثر استحال ان يكون لها اثر البتة في الفعل واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون له قدرة على الفعل
واعلم ان هذا الوجه جبر لا بد من نصبه لانه يشكل ان قدرة الباري على الفعل **الدليل التاسع** ان
الله تعالى امر بمعرفة الله تعالى في قوله فاعلم انه لا اله الا الله فنقول اما ان يتوجه الامر على العارف بالله او على
غير العارف بالله والاول محال لانه يقتضي تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان والثاني محال لان
غير العارف بالله ما دام يكون غير عارف بالله استحال منه ان يكون عارفا بان الله امره بشيء لان العلم بان
الله امره مشروط بالعلم بالله ومتى استحال ان يعرف ان الله امره بشيء كان توجيه الامر عليه في هذه الحالة
ترجيحا للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق **الدليل العاشر**
ان الامر بالنظر والفكر واقع في قوله قل انظروا وقوله تفكروا وذلك امر بما لا يطاق بيانه ان تحصيل
التصورات غير مقدور واذا لم يكن التصورات مقدورة لم يكن القضايا البديهية مقدورة واذا لم يكن القضايا
الضرورية مقدورة لم يكن القضايا النظرية مقدورة واذا لم يكن هذه الاشياء مقدورة لم يكن النظر والفكر
مقدورا انما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان القادر اذا اراد تحصيلها فاما ان يحصلها حال ما يكون
تلك التصورات خاطرة بباله او حال ما لا يكون تلك التصورات خاطرة بباله فان كانت خاطرة بباله فتلك التصورات
حاصلة فتحصيلها يكون تحصيل الحاصل وهو محال وان كانت غير خاطرة بباله كان الذهن غافلا عنه

ومن كان الذهن غافلاً عنه استحال منه الاتيان به مخصوصاً والعلم بذلك ضروري فان قلت لا نجوّز
ان يقال انها مقصورة من وجه دون وجه فالامر بها ممكن ان يحصل كما انها قلت لما كانت مقصورة من وجه دون
وجه فالوجه المقصود مغاير لما ليس بمقصود وهما امران احدهما مقصور بتمامه والآخر غير مقصور بتمامه
وحينئذ يعود الكلام المتقدم واما قلنا ان التصورات اذا لم تكن مقدورة كانت القضايا البديهية غير مقدورة
وذلك لان تلك التصورات اما ان تكون بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن جزم الذهن بنسبة بعضها
الى بعض بالنفي او بالاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن تلك القضايا علوماً فطرية بل يكون الاعتقاد ان
فطريته ولا بد من مستوى حصول تلك التصورات ليس باختياره وبعد حصولها يكون تلك النسبة تحصل
عليها ليس باختياره فاذن حصول تلك القضايا البديهية ليس باختياره وذلك هو المطلوب واما قلنا ان
القضايا البديهية اذا لم تكن باختياره كانت القضايا النظرية ليست باختياره وذلك لان لزوم هذه النظريات
عن تلك الضروريات اما ان يكون واجباً او لا يكون فان لم يكن واجباً لم يكن ذلك استدلالاً يقينياً لانا اذا
استدللنا بدليل معين مقدمات ولم يكن المطلوب واجب اللزوم عن تلك المقدمات كان اعتقاد وجود ذلك
المطلوب في هذه الحالة اعتقاداً تقليدياً لا يقينياً وان كان ذلك واجباً فعلى تقدير حصول تلك المقدمات
البديهية امتنع حصول هذه القضايا الا بشرط لانه بعد حصول تلك البديهيات يجب حصول هذه
الاستدلالات فثبت انه يمتنع ان يكون باختيار المكلف واذا ثبت هذا ثبت ان التكليف بها تكليف
ما ليس في الوسع فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذه المسألة **المسألة الثالثة** قال الاكثرون
من اصحابنا ومن المعتزلة الكفار مخاطبون بفروع الشرائع حال عدم حصول الايمان وقال جمهور اصحاب
ابي حنيفة رحمهم الله بل هم ليسوا مخاطبين وهو قول الشيخ ابي حامد الاسفرايني من فقهائنا ومن الناس
من قال انهم مخاطبون بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات والحكم
انه لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام كافراً يمتنع منه الاقدام على الصلوة و
اذا اسلم لم يجب عليه القضاء وانما تأثير هذا الاختلاف في احكام الآخرة وهو ان الكافر اذا مات على
كفره فلا شك انه يعاقب على كفره وهل يعاقب مع ذلك على ترك الصلوة والزكوة وغيرهما ام لا فمعنى
قولنا انهم مامورون بهذه العبادات انهم كما يعاقبون على ترك الايمان يعاقبون ايضاً بعقاب زائد
على ترك هذه العبادات ومن انكر ذلك قال انهم لا يعاقبون الا على ترك الايمان فقط وهذه لا بد من تعريفها
لنا وجوه **الاول** ان المقتضي لوجوب هذه العبادات قائم والوصف الموجود من الكفر لا يصلح مانعاً
فوجب القول بالوجوب اما قلنا ان المقتضي موجود لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ولا شك ان هذه النصوص عامة في حق الكل واما قلنا ان الكفر
لا يصلح مانعاً لان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولاً حتى يصير متمكناً من الاتيان بالصلوة والزكوة بناء
عليه وبهذا الطريق قلنا الدهري مكلف بتصديق الرسول والمحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضي
قائم والعارض غير مانع فوجب القول بالوجوب **الدليل الثاني** قوله تعالى ما سلككم في سقر

قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلوة فان قيل هذا حكاية قول الكفار
فلا يكون حجة فان قلت لو كان ذلك باطلاً لبينه الله تعالى فان قلت لا نسلم وجوب ذلك فان الله تعالى
حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ثم كما نعلم ان يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون
لكم ثم انه تعالى ما كذبهم في هذا الموضع فعلمنا ان تكذيبهم غير واجب سلمنا انه حجة لكن لم لا يجوز ان يقال
العذاب على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين والدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضاء
دخول النار واذا وجد السبب المستقل باقتضاء الحكم يجب احالته على غيره سلمنا ان التعذيب وقع على
جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نك من المؤمنين لان اللفظ محتمل والدليل عليه
اما ان اللفظ محتمل فلما روي في الحديث نهيت عن قتل المصلين وقال اهل الصلوة والمراد المسلمون
واما ان الدليل دل عليه فلان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون
بالغيب ولو كان المراد منه الاتيان بالصلوة والزكوة لكانوا كاذبين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل
الصلوة والزكوة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوة ولكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون اخباراً عن قوم
ارتدوا بعد الاسلام انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعة حال يكفي في صدقها صورة واحدة سلمنا عمومه
في حق الكفار لكن الوعيد مرتب على فعل الكل فلم قلت انه حاصل على كل واحد من تلك الاشياء
والجواب ان الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلوة وجب ان يكون ذلك
صدقاً لانه لو كان كذباً مع انه تعالى ما بين كذبهم فيه لم يكن في روايته فائدة وكلام الحكيم مهما امكن حمله على ما هو
اكثر فائدة وجب ذكره واما المواضع التي كذبوا فيها مع ان الله تعالى ما بين كذبهم فيها فذلك لان العقل يعرف
كذبهم فيها فيكون الفائدة في ذكر تلك الاشياء بيان نهاية خسارتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة واما هاهنا
فلم يكن العقل مستقلاً بمعرفة كذبهم فيها فيكون الفائدة في ذكرها بيان نهاية كابرتهم والله تعالى ما بين
ذلك فلو كانوا كاذبين فيه لحصل منه غرض ... فيكون خالياً عن الفائدة قوله العذاب على التكذيب
يوم الدين قلنا لو صح ما ذكرتم لكان تأثير القيود عدم الاثر في اقتضاء هذا الحكم وذكر ما ظهر انه لا اثر له الله تعالى
رتب الحكم عليها او على قولهم لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين قوله لما وجد السبب المستقل لم يجز احالة
الحكم على غيره قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان
كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم قوله المراد من قوله لم نك من المصلين انا لم نك من اهل الصلوة
قلنا هذا التاويل لم يتأت في قوله ولم نك نطعم المسكين قوله اهل الكتاب صلوا واطعموا قلنا الصلوة
في عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة التي في شرعنا لا التي في غير شرعنا قوله جاز ان يكون
المراد منه قوماً ارتدوا بعد اسلامهم قلنا ان قوله سبحانه لم نك من المصلين هو جواب المجرمين المذكورين
في قوله يتساءلون عن المجرمين وذلك عام في حق الكل **الدليل الثالث** قوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف له العذاب وكذا قوله فلا صدق ولا صلى ولكن
كذب وتولى فانه ذمهم على الكل وكذا قوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة **الدليل الرابع**

الكافر منا ولو النهي موجب لرشدنا ولزم الامر انما فقلنا انه منا ولو النهي لانه يحد على الزنا وانما قلنا
انه لما نهاه لم ينهي وجب لرشدنا ولزم الاصرار لانه انما نهاه ولو النهي يكون متمكنا من استيفا المصلحة الحاصلة
بسبب حذره من النهي عنه لكان المناسبة والاقتران فوجب ان يكون متمكنا من استيفا المصلحة بسبب
الالزام على المامور به فان قيل سلمنا انه نهاه ولو النهي دام الحد تزكية لانه لعموم احكامنا سلمنا
لكن الفرق بين الامر والنهي بوالمع لكونه تمكنه الا انها عن المنهيات ولا يمكنه مع كونه كافرا الاتيان بالمامور
الجواب عن الاول ان من احكام الشرع عندنا ان لا يحد احدا بالفعل المباح وعند الخصم ان ذلك ممكنه
الا انها عن المنهيات لم يحصل لانه متمكن من ذلك منه من غير اعتبار النية فهو ايضا متمكن من فعل المامور ان
من غير اعتبار النية وان عنيت انه متمكن من الانتها عن المنهيات لغرض امتثال امر الشارع فمعلوم ان
ذلك حال عدم الايمان متعذر فالحاصل ان المامور والمنهي استويا في ان الاتيان بهما من حيث الصورة لا يتوقف
على الايمان ومن اتيانهما لغرض امتثال حكم الشارع متوقف في كليهما على الايمان فبطل الفرق الذي ذكره
واحتج المخالف بامور احدها لو وجبت الصلوة على الكافر لوجبت اما حال الكفر او بعده والاول
باطل لان الاتيان بالصلوة حال الكفر ممتنع والممتنع لا يكون مامورا به والثاني باطل لاجماعنا على ان
الكافر اذا اسلم فانه لا يومر بقضا ما فاته من الصلوات زمان الكفر وثانيها لو وجبت هذه العبادات
على الكافر لوجب عليه قضاها كالمسلم والجامع بينهما تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات
ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انها غير واجبة والجواب عن الاول انا بينا انه لا يظهر فائدة هذا
الخلاف في الاحكام الدنيوية انما يظهر فائدته في احكام الاخرة وهي انه هل يزداد عقاب الكافر بسبب تركه
هذه العبادات وما ذكرتموه من الدلالة لا ينفي هذا المعنى وعن الثاني انه ينتقض بالجمعة ثم الفرق حاصل لان
ايجاب القضاء على من اسلم بعد كفره منفر عن الاسلام لامتداد ايام الكفر بخلاف هذا المسلم **المسألة**
الثالثة في ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قبل الخوض في المسألة لا بد من تفسير الاجزاء وذكروا فيه
تفسيرين احدهما وهو الاصح ان المراد منه كونه مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط الامر وانما يكون كافيا
اذا كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وثانيهما ان المراد من الاجزا سقوط القضاء
وهذا باطل لانه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض شرايطه ثم مات لم يكن مجزيا مع سقوط القضاء
ولان القضا انما يجب بامر متجدد على ما سياتي ولا نعلل وجوب القضاء بان الفعل الاول ما كان مجزيا
والعلة مغايرة للمعلول اذا عرفت هذا فنقول فعل المامور به يقتضي الاجزا خلافا لابي هاشم واتباعه
لنا وجوه احدها انه اتى بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة انما قلنا انه اتى بما امر به لان المسألة مفروضة
فيما اذا كان الامر كذلك وانما قلنا انه يلزم ان يخرج عن العهدة لانه لو بقي الامر بعد ذلك لبقي اما متناولا
لذلك المأتي به او لغيره والاول باطل لان الحاصل لا يمكن تحصيله والثاني باطل لانه يلزم ان يكون الامر
قد كان متناولا لغير ذلك الذي وقع مأتيا به ولو كان كذلك لما كان المأتي به تمام متعلق الامر وقد
فرضناه كذلك هذا خلف وثانيها انه لا يخلو اما ان يجب عليه ثانيا وثالثا [illegible] عن عهدته

مما ينطلق عليه اسم ... والاول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد التكرار والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء
الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة الامر وثالثها انه لو لم يقتض الاجزاء لكان يجوز ان يقول السيد لعبده
افعل واذا فعلته لا يجزي عنك ولو قال ذلك لعد متناقضا احتج المخالف بامور احدها
ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر وجب ان لا يدل على الاجزا بمجرده وثانيها ان كثيرا من
العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها والمضي فيها ولا يجزيه عن المامور به كالحجة الفاسدة و
الصوم الذي جامع فيه وثالثها ان الامر بالشي لا يفيد الا كونه مامورا به فاما ان الاتيان به يكون سببا
لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد الامر والجواب عن الاول انا ان سلمنا ان النهي لا يدل
على الفساد لكن الفرق بينه وبين الامر ان الله تعالى قول النهي يدل على انه ممنوع من فعله وذلك لا ينافي ان
يقول انك لو اتيت به لجعلته سببا لحكم اخر اما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضاء المامور به مرة واحدة
فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضى فوجب ان لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشي وعن الثاني ان تلك الافعال
مجزية بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزية الى الامر الاول لان الامر الاول اقتضى ايقاع المامور
به لا على هذا الوجه الذي وقع بل على وجه اخر وذلك الوجه بعد لم يوجد وعن الثالث ان الاتيان بتمام
المامور به يوجب ان لا يبقى الامر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء **المسألة الرابعة**
في ان الامر بالمامور به هل يوجب فعل القضاء ام لا هذه المسألة لها صورتان الصورة الاولى الامر
المقيد كما اذا قال افعل في هذا الوقت ثم لم يفعل حتى مضى ذلك الوقت فالامر الاول هل يقتضي ايقاع ذلك
الفعل فيما بعد ذلك الوقت الحق لا لان صيغة الاول لم تتناول الا الفعل فاذا قال افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول
ما بعد يوم الجمعة وما لا يتناوله الامر وجب ان لا يدل عليه باثبات ولا نفي بلى لو كان قوله افعل هذا الفعل
يوم الجمعة موضوعا في اللغة لطلب الفعل في يوم الجمعة والفعل بعدها بما بعدها اذا ... يوم الجمعة لزمه
الفعل فيما بعدها ولكن على هذا التقدير يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد
طلب الفعل يوم الجمعة بل لعدم الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وسائر الايام ولا نزاع في هذه الصورة
انما النزاع في ان مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضي ايقاعه بعد ذلك الثاني ان اوامر الشرع تارة لا
يستعقب وجوب القضاء كما في صلوة الجمعة وتارة استعقبه ووجود الدليل مع عدم المدلول خلاف
الاصل فوجب ان يقال ان ايجاب الشي لا اشعار له بوجوب القضاء وعدم وجوبه فان قلت انك لو
جعلته غير موجب للقضاء فحيث وجب القضاء لزم خلاف الظاهر قلت عدم ايجاب القضا غير ايجاب
عدم القضاء فمخالفة الظاهر انما يلزم من الثاني وانا لا اقول به اما على ذلك التقدير فغايته ان دليل
منفصل لم يتعرض له الظاهر بنفي ولا اثبات وذلك لا يقتضي خلاف الظاهر **الصورة الثانية**
الامر المطلق هو ان يقول افعل ولا يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك في اول اوقات الامكان
فهل يجب فعله فيما بعده او يحتاج الى دليل اما نفاة الفور فانهم يقولون الامر يقتضي الفعل مطلقا
فلا يخرج عن العهدة الا بفعله فاما مثبتوه فمنهم من قال انه يقتضي الفعل بعد ذلك وهو قول

ابى بكر الرازى ومنهم من قال لا يقتضيه بل لا بد فيه من دليل زائد ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره
افعل معناه افعل في الزمان الثاني فإن عصيت ففي الثالث فإن عصيت ففي الرابع وهكذا أبدا أو
معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فإن قلنا بالأول اقتضى الأمر الأول الفعل في سائر
الأزمان وإن قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسألة لغوية واحتج من قال إنه لا بد من دليل
منفصل بأن قوله افعل قائم مقام قوله افعل في الزمان الثاني وقد بينا أنه إذا قيل له ذلك وترك الفعل
في الزمان الثاني لم يكن ذلك القول سببا لوجوب الفعل في الزمان الثالث فكذا ههنا ضرورة أنه لا تفاوت بين
اللفظين واحتج أبو بكر الرازي رحمه الله على قوله بأن لفظ افعل يقتضي كون المأمور فاعلا على
الإطلاق ومن هذا موجب الأمر ما لم يصر المأمور فاعلا وأيضا اقتضى وجوب المأمور به ووجوبه يقتضي
كونه على الفور وإذا أمكن الجمع بين وجهيهما لم يكن لنا إبطال أحدهما وقد أمكن الجمع بينهما بأن لا يجب
فعل المأمور به في أول الأوقات لإمكان ليس إسقاط وجوبه فإن لم يفعله وجب في الثاني لأن مقتضى الأمر
هو كون المأمور فاعلا ولم يحصل بعد **المسألة الخامسة** في أن الأمر بالأمر بالشيء لا يكون
أمرا به الحق أن الله تعالى إذا قال لزيد أوجب على عمرو كذا أو قال لعمرو كل ما أوجب عليك زيد فهو
واجب عليك كان الأمر بالأمر بالشيء أمرا بالشيء في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة إنما جاء من قوله كل ما أوجبه
زيد عليك فهو واجب عليك أما لو لم يقل ذلك لم يجب كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع
فإن ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي **المسألة السادسة** الأمر بالماهية الكلية لا
يقتضي الأمر بشيء من جزئياتها كقوله بع هذا الثوب لا يكون أمرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي
لأن هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بثمن
المثل وبالغبن الفاحش وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك
لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الآخر لا بالذات ولا بالاستلزام وإذا كان كذلك فالأمر بالجنس
لا يكون ألبتة أمرا بشيء من أنواعه بل إذا دلت القرينة على الرضا ببعض الأنواع حمل اللفظ عليه ولذلك
قلنا الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بغبن فاحش ولكن كان يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على الرضا
به بسبب العرف وهذه قاعدة شريفة برهانية يتفرع عليها كثير من القواعد الفقهية **النظر الثالث**
في المأمور **المسألة الأولى** قال أصحابنا المعدوم يجوز أن يكون مأمورا لا بمعنى أنه حال كونه
معدوما يكون مأمورا فإنه معلوم الفساد بالضرورة بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجودا في الحال ثم
إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك الأمر وأما سائر الفرق فقد أنكروه لنا أن واحدا منا
حال وجوده يصير مأمورا بأمر الرسول عليه السلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجودا إلا حال عدمنا ولأنه
لا يبعد أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وأنه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد
الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب فكذا المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد يعني
قديم ولكن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب فإن قيل أمر النبي عليه السلام غير

لازم على أحد بل هو عليه السلام أخبر أن الله تعالى يأمر كل واحد من المكلفين عند وجوده فيصير ذلك إخبارا
عن أن الله تعالى سيأمرهم عند وجودهم ولأن الأمر حصل عند عدم المأمور لعلمنا أن قول الرسول
واجب الطاعة ولكن وجد هناك في الحال من يسمع ذلك الأمر ويبلغه إلينا فلا يكون عبثا أما في الأزل فلم يوجد
فيه أحد يسمع ذلك ويبلغه إلينا فكان ذلك الأمر عبثا ثم ما ذكرتموه معارض بدليل آخر وهو أن الأمر
عبارة عن إلزام الفعل وإلزام الفعل من غير وجود المأمور عبث فإن من جلس في الدار يأمر وينهى من غير
حضور مأمور ومنهي عد سفيها مجنونا وذلك على الله محال والجواب قوله أمر النبي عليه السلام
عبارة عن الإخبار قلنا من أصحابنا من قال وكذلك أمر الله تعالى عبارة عن الإخبار عن نزول العقاب على من
يترك الفعل الفلاني إلا أن هذا مشكل من وجهين أحدهما أنا بينا فيما تقدم أنه لو كان الأمر عبارة عن هذا العقوبة صح
الإخبار لتطرق التصديق والتكذيب إلى الأمر ولامتنع العقاب على ترك الواجبات لأن الخلف في خبر
الله تعالى محال الثاني هو أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره وهو محال لأنه لم يكن وهو صح
غيره والصعوبة في هذا المأخذ ذكر عبد الله بن سعيد أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمرا ولا نهيا ثم صار
فيما لا يزال كذلك والقائل أن يقول إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر فإذا سلمت حدوثها فقد قلت
بحدوث الكلام وإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادة تصوره ثم إقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف
به ثم إقامة الدلالة على قدمه وله أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام وبه يكمل الجواب
عن أصل الإشكال بأن قاعدة السفه والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم فسادها
المسألة الثانية تكليف الغافل غير جائز للنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلث الحديث وأما المعقول فهو أن فعل الشيء مشروط بالعلم به إذ لو لم يكن كذلك لما أمكننا الاستدلال
بالإحكام على كون الله تعالى عالما وإذا ثبت هذا فلو حصل الأمر بالفعل حال عدم العلم به لكان
تكليف ما لا يطاق واعلم أن الكلام في هذه المسألة يتفرع على منع تكليف ما لا يطاق فإن قيل لا نسلم
أن فعل الشيء مشروط بالعلم به فإن الجاهل قد يفعله على سبيل الاتفاق فإن قلت الاتفاقي لا يكون
دائما ولا أكثريا قلت لا نسلم فإن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز وجود الفعل مع عدم العلم به مرة واحدة جاز
أيضا ثانية وثالثة فيلزم إمكان ذلك في الأكثر ودائما وإذا جاز ذلك فلا استحالة في أن يعلم الله تعالى وقوع
هذا الجائز من بعض الأشخاص وإذا علم الله تعالى ذلك منه لم يكن تكليفه بالفعل حال ما لا يكون المكلف
عالما به تكليف ما لا يطاق سلمنا دليلكم لكنه معارض بأمرين الأول الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فإما أن
يكون ذلك الأمر واردا بعد حصول المعرفة وهو محال لأنه يلزم الأمر إما بتحصيل الحاصل أو بالجمع بين
المثلين وهو محال أو قبل حصول المعرفة لكن المأمور قبل أن يعرف الآمر استحال منه امتثال الأمر فإذن قد توجه امتثاله صح
التكليف عليه حال ما لا يمكنه العلم بذلك وهو المطلوب الثاني أن العلم بوجوب تحصيل معرفة الله ليس
علما ضروريا إلا لزم اشتراك العقلاء وطباعهم بل كل ما لم يتأمل الإنسان ضربا من التأمل لا يحصل له العلم
بالوجوب فيتوقف علمه بوجوب الطلب إما أن يحصل قبل إتيانه بالنظر أو بعد إتيانه به فإن حصل قبل

اثباته بالنظر وهو قبل اثباته بالنظر لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لان العلم بالوجوب مشروط بالاتيان
بذلك النظر فقبل الاتيان بذلك النظر لو وجب عليه ذلك لوجب في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وذلك
هو تكليف الغافل ولن حصل بعد اثباته بالنظر فبعد الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه
في هذا الوقت تحصيل العلم بالوجوب لزم اما تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين والثالث ان الصبي والمجنون
والنايم غافلون لان افعالهم توجب الغرمان والارش الرابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى خاطب السكران والسكران غافل فثبت انه يجوز خطاب الغافل والجواب
عن الاول ان وقوع الفعل عن العبد مشروط بعلمه به بل بان يعلم ان اختيار المكلف فعلا معينا لغرض الخروج
عن عهدة التكليف مشروط بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا يقدح فيه ما ذكرتموه اما المعارضة الاولى
فقد تقدم ذكرها في مسئلة تكليف ما لا يطاق واما الثانية فمن الناس من زعم ان العلم بوجوب النظر ضروري
وهذا ضعيف لان العلم بكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم وبكونه متعينا في ذلك من اغمض المسائل و
ادقها لان جمهور العقلا وان ساعدوا على كون النظر مفيدا للعلم في الجملة كما في الحسابيات والهندسيات
لكنهم نازعوا في كون النظر في الالهيات مفيدا للعلم وزعموا ان النظر فيها لا يفيد الا الظن ومن سلم
ذلك فقد قالوا انما ان النظر يفيد العلم تعرفه ثم يفيد ايضا وهو تصفية الباطن واذا كان العلم بوجوب
النظر موقوفا على هذه المقامات النظرية والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا فقد ثبت انه لا يمكن
ادعا الضرورة في ذلك واعلم ان هذه الحجة تويد القول بتكليف ما لا يطاق واما وجوب الغرامات فمعناه
اما خطاب الولي باداء ما في الحال او خطاب الصبي بعد صيرورته بالغا باداها اما الاية فلها تاويلان
احدهما انه خطاب مع من ظهر منه مبادى النشاط والطرب وما زال عقله وقوله حتى تعلموا ما
تقولون معناه حتى يكمل فيكم الفهم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك
وهذا لانه لا يشتغل بالصلوة الا شاغل هذا السكران وقد يعتذر عليه تمام الخشوع الثاني انه ورد الخطاب
في ابتدا الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلوة بل المنع من افراط الشرب وقت الصلوة
كما يقال لا تقربوا التهجد وانت شبعان اي لا تشبع فيثقل عليك التهجد

المسئلة الثالثة

في ان المامور يجب ان يقصد ايقاع المامور به على سبيل الطاعة والتعبد فيه قوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات قالوا ويستثنى عنه شيئان احدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد
ايقاعه طاعة مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة فانها لو
افتقرت الى ارادة اخرى لزم التسلسل

المسئلة الرابعة

في ان المكره على الفعل هل
يجوز ان يومر به ويترك ام لا المشهور ان الاكراه اما ان ينتهي الى حد الالجا او لا ينتهي اليه فان انتهى الى
حد الالجا امتنع التكليف لان المكره عليه يصير واجب الوقوع وضده يصير ممتنع الوقوع والتكليف
بالواجب والممتنع غير جايز واما ان لم ينته الى حد الالجا صح التكليف به والقائلون بالجبر يقولون الاكراه
لا ينافي لان الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان كان يتوقف فقد بينا فيما تقدم انه لابد

من انتهائها الى الدواعي الى داعية يحصل فيه من قبل غيره ولزم حصول الفعل عند حصول تلك الداعية
واجبة فحينئذ يكون التكليف تكليفا بما وجب وقوعه او بما امتنع وقوعه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
مثله في الاكراه واما ان لم يتوقف على الداعي كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا والاتفاقي لا
يكون باختيار المكلف واذا جاز التكليف هناك مع انه ليس باختيار المكلف فلم لا يجوز مثله في الاكراه فان
قلت ما الذي تريد بكون الفعل اتفاقيا ان عنيت به انه حصل لا بقدرة القادر فهو ممنوع وذلك
لان المؤثر فيه عندنا هو القادر لكن القادر عندنا يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وان عنيت
به امرا اخر فلا بد من بيانه قلت الرجل كان موصوفا بكونه قادرا على هذا الفعل مع ان هذا الفعل ما كان
موجودا ثم لما وجد هذا الفعل فاما ان يكون لانه حدث امر اخر او لم يحدث فالقادر الذي كان حاصلا قبل ذلك
او ليس كذلك فان حدث كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر سوى كونه قادرا وقد فرضنا
انه غير متوقف عليه هذا خلف وان لم يحدث امر البتة كان حدوث الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا
دون ما قبله وما بعده ليس لامر حصل من جانب القادر حتى يومر به او ينهى عنه بل كان ذلك محض
الاتفاق فيكون تكليفا في هذه الحالة تكليفا بما ليس في وسعه واذا ثبت ذلك بطل قولهم المكره غير مكلف
واعلم ان هذه القاعدة قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارا وسنذكرها بعد ذلك مرارا لان اكثر القواعد
مبني عليها ولا جواب عنها الا بتسليم انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد

المسئلة الخامسة

ذهب اصحابنا الى ان المامور انما يصير مامورا حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام له بانه في
الزمان الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزلة انه انما يكون مامورا بالفعل قبل وقوع الفعل لنا انه لو امتنع
كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا اصلا لانه في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل
اما ان يكون ممكنا في ذلك الزمان او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرضه مامورا بالفعل حال امكان وقوعه
وان لم يكن ممكنا كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال فان قلت انه في الزمان الاول مامور
بان يوقع الفعل في غير ذلك الزمان الثاني ان عنيت به ان يكون موقعا للفعل لا يحصل الا في الزمان الثاني
منه قلت فنقول انه في الزمان الاول مامور بان يوقع الفعل في الزمان الثاني ان عنيت به ان كونه
موقعا للفعل لا يحصل الا في الزمان الثاني ففي الزمان الاول لم يكن موقعا البتة وليس هناك الا نفس القدرة
فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشيء وان عنيت به ان كونه موقعا يحصل في الزمان الاول والفعل
يوجد في الزمان الثاني فنقول كونه موقعا اما ان يكون نفس القدرة او امرا زائدا عليها فان كان نفس
القدرة لم يكن كونه موقعا للفعل الا محض كونه قادرا فيعود القسم الاول وان كان امرا زائدا عليها فحينئذ
يكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد في الزمان الاول فالامر يكون امرا بالشيء حال وقوعه لا قبله
احتج الخصم بان المامور بالشيء يجب ان يكون قادرا عليه ولا قدرة على الفعل حال وجود الفعل والا
لكان ذلك تحصيل الحاصل وهو محال فعلمنا ان القدرة على الفعل متقدمة على الفعل والامر بناء على
القادر فالرجل انما يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه والجواب القدرة مع الداعي مؤثرة

في وجود الفعل او مستلزم له ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر كما في سائر المؤثرات الموجبة

المسألة السادسة المأمور به اذا كان مشروطا بشرط فالامر اما ان يعتبر مع علم الامر بعدم الشرط يكون
او يكون مع العلم به اما الاول فكما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان بقاءه مشروط ببقاء الصحة غدا وهو مجهول
الآمر فهاهنا الامر يحصل في الحال مشروطا ببقاء المأمور قادرا على الفعل اما الثاني فكما اذا علم الله ان زيدا
سيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط ان يعيش غدا مع انه يعلم انه لا يعيش
غدا فقطع القاضي ابو بكر والغزالي رحمهما الله وأباه جمهور المعتزلة حجة المنكرين ان شرط الامر بقاء المأمور
فالعالم بان المأمور لا يبقى عالم بفوات شرط الامر فاستحال مع ذلك حصول الامر قال المجوزون لا نزاع في
انه لا يجوز ان يقول للميت حال كونه ميتا افعل لكن لم لا يجوز ان يقال في الحال لمن يعلم انه يموت غدا افعل غدا
ان عشت بل هو جائز لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن النفس على الامتثال ويكون ذلك التوطين
لطفا له يوم المعاد ونافعا له في الدنيا لانه يحترز في الحال عن الفساد وهذا كما ان السيد قد يستصلح عبده
باوامر يجربها عليه مع عزمه على نسخ الامر امتحانا للعبد فقد يقول الرجل لغيره وكلتك ببيع العبد غدا
مع علمه بانه سيعزله غدا لما ان غرضه منه استمالة الوكيل او امتحانه في امر ذلك العبد ومأخذ
النزاع في هذه المسألة ان المجوزين قالوا الامر تارة يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر لا من المأمور به
وتارة لمصالح تنشأ من المأمور به واما المانعون فقالوا لا يحسن الامر الا لمصلحة تنشأ
من المأمور به وتمام تقريره سيظهر في مسألة انه يجوز النسخ قبل مضي مدة الامتثال **القسم
الثالث في النواهي المسألة الاولى** ظاهر النهي للتحريم والمذهب الذي
ذكرناه في ان الامر للوجوب لنا قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي
والامر للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم **المسألة
الثانية** المشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم من اباه وهو المختار لنا ان النهي قد يراد منه التكرار
وهو متفق عليه وقد يراد به المرة الواحدة كما يقول الطبيب للمريض الذي شرب الدواء لا تشرب
الماء ولا تاكل اللحم اي في هذه الساعة ويقول المنجم لا تفصد ولا تخرج الى الصحراء اي في هذا اليوم
ويقول الوالد لولده لا تلعب اي في هذا الوقت والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعل
النهي حقيقة في القدر المشترك الثاني انه يصح ان يقال لا تاكل السمك ابدا وان يقال لا تاكل اللحم
في هذه الساعة وفي اما الساعة الاخرى فكل والاول ليس بتكرار والثاني ليس بنقض فثبت ان النهي
لا يفيد التكرار احتج المخالف بامور احدها ان قوله لا تضرب يقتضي امتناع المكلف من ادخال
ماهية الضرب في الوجود والامتناع عن ادخال هذه الماهية في الوجود انما يتحقق اذا امتنع عن
ادخال كل افرادها في الوجود اذ لو ادخل فردا من افرادها في الوجود لكان ذلك الفرد مشتملا على
الماهية فحينئذ يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود وثانيها ان قوله لا تضرب يعد في عرف
اللغة مناقضا لقولنا اضرب ثم قولنا اضرب خاص في قولنا لا تضرب مع زيادة حرف النفي

لكن قولنا اضرب يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان قولنا لا تضرب يفيد الانتهاء ايضا مرة واحدة لما
تناقضا لان النفي والاثبات في الوقتين لا يتناقضان فلما كان عموم النفي مناقضا لعموم الامر وجب ان يتناول
النفي كل الاوقات حتى يتحقق المنافاة وثالثها ان قوله لا تضرب لا يمنع حمله على التكرار وقد دل الدليل على
حمله على التكرار فوجب المصير اليه اما قلنا انه لا يمنع حمله على التكرار فلان لو قال لانسان لا تمتنع من فعل
المنهي عنه ابدا لم يكن عبثا فيه واما ان الدليل دل عليه فلانه ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب
الحمل على الكل دفعا للاجمال بخلاف الامر فانه يمتنع حمله على التكرار لافضائه الى المشقة والجواب عن الاول
انه لا نزاع في ان النهي يقتضي امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية في الوجود لكن الامتناع عن ادخال تلك الماهية
في الوجود قدر مشترك بين الامتناع عنه دائما وبين الامتناع عنه لا دائما والعام لا اشعار له باللفظ الدال
على القدر المشترك لا دلالة له فيه على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الثاني فاذن لا دلالة في هذا اللفظ على الدوام
البتة وعن الثاني انكم ان اردتم بقولكم ان الامر والنهي لا على التعيين متناقضان انه لا يصدق عليهما الا ثابت
وذلك على النفي بهذا الاسم ولكن بمجرد النفي والاثبات لا يتناقضان الا بشرط اتحاد الوقت فان قولك زيد قائم زيد
ليس بقائم لا يتناقضان لانه متى صدق الاثبات في وقت واحد فقد صدق الاثبات ومتى صدق النفي في وقت
آخر فقد صدق النفي ومعلوم ان الاثبات في وقت لا ينافي النفي في وقت آخر فمطلق الاثبات والنفي وجب
ان لا يتناقضا البتة وعن الثالث ان النهي لا دلالة فيه الا على مسمى الامتناع بحيث يتحقق هذا المسمى فقد وقع
الخروج عن عهدة التكليف **تنبيه** اذا قلنا ان النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة والا فلا

المسألة الثالثة الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مأمورا به منهيا عنه معا والفقهاء قالوا يجوز
ذلك اذا كان للشيء وجهان لنا ان المأمور هو الذي طلب تحصيله من المكلف والاقرار انه رفع الحرج عن
الفعل والمنهي عنه هو الذي يرفع الحرج عن فعله فالجمع بينهما ممتنع الا على قول تكليف ما لا يطاق فان قيل
هذا الامتناع انما يتحقق في الشيء الواحد من الوجه الواحد اما الشيء ذو الوجهين فلم لا يجوز ان يكون مأمورا به نظرا الى
وجه ومنهيا عنه نظرا الى الوجه الثاني وهذا كالصلوة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلوة وكونها
غصبا والغصب معقول دون الصلوة وبالعكس فلا جرم صح تعلق الامر بها من حيث انها صلوة وتعلق
النهي بها من حيث انها غصب ولان السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فاذا خاط
الثوب ودخل الدار حسن من السيد ان يضربه ويكرمه ويقول اطعتني في احدهما وعصيتني في الثاني فكذا ما نحن فيه
فان هذه الصلوة وان كانت فعلا واحدا لكنها تضمنت تحصيل امرين احدهما مطلوب والاخر منهي عنه سلمنا
ان ما ذكرته يدل على قولك لكنه معارض بوجه آخر وهو ان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لان الصلوة
في الدار المغصوبة صلوة مكيفة والصلوة المكيفة صلوة مع كيفية فيكون مسمى الصلوة حاصلا وانما قلنا ان
الصلوة مأمور بها لقوله تعالى اقيموا الصلوة والجواب ان الذي ندعي في هذا المقام ان الامر بالشيء
الواحد كالنهي عنه موجب للتكليف بالمحال ثم ان جوزنا الامر بالمحال جوزنا ذلك بل جوزنا الامر بالشيء
والنهي عنه من وجه واحد ولو لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا فليس ما ادعينا متعلق الامر

اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول كان الشيء الواحد مامورا منهيا معا وذلك عين
التكليف بما لا يطاق والخصم لا يجعل هذا النوع من التكليف من باب تكليف ما لا يطاق ولئن كان الثاني فالوجهان
اما ان يتلازما او لا يتلازما فان تلازما كان كل واحد منهما من ضرورات الاخر والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته
والا وقع التكليف بما لا يطاق واذا كان المنهي من ضرورات المامور كان مامورا به فيعود الى ما ذكرنا من انه يلزم
كون الشيء الواحد مامورا منهيا معا وان لم يتلازما كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم احدهما صاحبه
وذلك جائز الا انه غير هذه المسالة التي نحن فيها فان قلت هما شيئان يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الاخر في
الجملة الا انه في هذه الصورة الخاصة صار احدهما من لوازم الاخر وفي هذه الصورة يكون المنهي عنه من لوازم
المامور به وما يكون من لوازم المامور به يكون مامورا به فيلزم ان يصير المنهي عنه في هذه الصورة مامورا
به وذلك محال قلت هذا برهان قاطع على فساد قولهم على سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل فهو ان
الصلوة ماهية مركبة من امور احد تلك الامور الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في قدر
واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لان الحركة عبارة عن حصول الجوهر بعد ان كان شاغلا لحيز آخر والسكون
عبارة عن شغل حيز واحد ازمنة كثيرة وهذان المفهومان مشتركان في كون كل واحد منهما شغلا للحيز فاذن
شغل الحيز جزء ماهية هذه الصلوة فيكون جزءا لها لا محالة وشغل الحيز في هذه الصورة منهي عنه
فاذن احد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لان الامر بالمركب امر
بجميع مفرداته فيكون ذلك الجزء مامورا به منهيا عنه وهو محال اما قولهم كونه صلوة غير كونه غصبا فهما
شيئان منفصلان يوجد كل واحد منهما بعد عدم الاخر فلنا ذلك ولكنا بينا ان شغل الحيز جزء ماهية الصلوة
بل ان مطلق الشغل جزء من ماهية مطلق الصلوة فلذلك شغل المعين جزء ماهية الصلوة المعينة فاذا
كان هذا الشغل منهيا عنه وهذا الشغل جزء ماهية هذه الصلوة كان جزء هذه الصلوة منهيا عنه
واذا كان جزؤها منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها بل الصلوة مامور بها لكن النزاع ليس في
الصلوة من حيث انها صلوة بل في هذه الصلوة اما المثال الذي ذكروه وهو ان يقول السيد لعبده خط
هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فهو بعيد لان ههنا الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو
متعلق النهي وليس بينهما ملازمة فلا جرم صح الامر باحدهما والنهي عن الاخر انما النزاع في صحة تعلق
الامر والنهي بالشيء الواحد فاين احدهما من الثاني اما المعارضة التي ذكروها فمدارها على ان قوله تعالى
اقيموا الصلوة يفيد الامر بكل صلوة فهذا يتناول ما فيه من المقدمات الكثيرة لو سلمنا لكن تخصيص العموم بدليل
العقل غير مستبعد وما ذكرناه من الدليل قاطع فوجب تخصيصه به **تنبيه** الصلوة في الدار
المغصوبة وان لم تكن مامورا بها الا ان الغرض يسقط عندها لا بها لانا بالدليل بينا امتناع ورود
الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة ولا طريق
الى التوفيق بينهما الا ما ذكرناه وهو مذهب القاضي ابي بكر رحمه الله

المسئلة الرابعة

اكثر الفقهاء على ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين البصري انه
يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات وهو المختار والمراد من كون العبادات فاسدة انه لا يحصل
الاجزاء بها اما العبادات فالدليل على ان النهي فيها يدل على الفساد ان نقول ان بعد الاتيان بالفعل
المنهي عنه لم يات بما امر به فيبقى في العهدة انما قلنا انه لم يات بما امر به لان المامور به غير المنهي عنه كما
تقدم بيانه ثم لم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به وانما قلنا انه وجب ان يبقى في العهدة لانه تارك
للمامور به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب على ما تقدم تقريره في مسئلة ان الامر للوجوب
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن العهدة قلنا لانه اذا لم يات
بالمامور به بقي الطلب كما كان فوجب ان يبقى والا لزم العقاب بالدليل المذكور قوله الصلوة في الثوب
المغصوب منهي عنها ثم ان الاتيان بها يقتضي الخروج عن العهدة قلنا الدليل الذي ذكرناه يقتضي ان لا
يخرج الانسان عن عهدة الامر الا بفعل المامور به لكن قد نترك العمل بهذا الدليل في بعض الصور لمعارض
والفرق ان ماهية لبس الانسان للثوب ليس جزءا من ماهية الصلوة ولا مقدمة لشيء من اجزائها واذا
كان كذلك كان اتيانا بعين الصلوة المامور بها من غير خلل في الماهية اصلا فغاية ما في الباب انه اتى مع ذلك
بفعل اخر محرم ولكن ذلك لا يقدح في الخروج عن العهدة اما المعارضة الاولى فجوابها ان النهي دل على
ان المنهي عنه مغاير للمامور به والنص دل على ان الخروج عن عهدة الامر لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به
فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي الخروج عن العهدة واما المعارضة
الثانية فنقول لا نسلم ان النهي في الصور التي ذكرتموها تعلق بنفس ما تعلق به الامر بل بالمجاور
وحينئذ يصح بالدليل ان الفعل المأتي به غير الفعل المنهي عنه فلا نسلم انه لا يفيد الفساد واما المعاملات
فالمراد من قولنا هذا البيع فاسد انه لا يفيد الملك فنقول لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه
او بمعناه ولا يدل عليه بلفظه لان لفظ النهي لا يدل الا على الزجر ولا يدل عليه بمعناه ايضا لانه لا
استبعاد في ان يقول نهيتك عن هذا البيع ولكن ان اتيت به حصل الملك كالطلاق في زمان الحيض والبيع
وقت النداء واذا ثبت ان النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه وجب ان لا يدل عليه فان قيل
هذا ينتقض بالنهي في باب العبادات فانه يدل على الفساد ثم نقول لا نسلم انه لا يدل عليه معناه وبيانه
من وجهين الاول ان فعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة واذا لاحت
المناسبة تحصل الاعتبار لجميع المناسب الفاسدة الثاني ان المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشأ المصلحة
الخالصة والراجحة والا لكان النهي منعا عن المصلحة الخالصة او الراجحة وانه لا يجوز فتعين احد امور
ثلثة وهو ان يكون منشأ المفسدة الخالصة او الراجحة او المساوية وعلى التقديرين الاولين وجب
الحكم بالفساد لانه اذا لم يفد الحكم اصلا كان عبثا والعاقل لا يرغب في العبث ظاهرا فلا يقدم عليه
فكان القول بالفساد سعيا في اعدام تلك المفسدة وعلى التقدير الثالث وهو التساوي كان الفعل
عبثا والاشتغال بالعبث محظور عند العقلاء والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المحذور
فوجب القول به سلمنا ان ما ذكرته يدل على قولك لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص

فقوله عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو كان
سببا للحكم لما كان مردودا واما الاجماع فهو انهم رجعوا في القول بفساد الربوا وفساد نكاح المتعة الى
النهي واما المعقول فمن وجهين الاول ان النهي نقيض الامر لكن الامر يدل على الاجزاء فالنهي يدل على الفساد
الثاني ان النهي يدل على مفسدة خالصة او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدام تلك المفسدة فوجب ان
يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي الفاسدة والجواب ـــ قوله يشكل بالنهي في العبادات
قلنا المراد من الفساد في باب العبادات انها غير مجزية والمراد منه في باب المعاملات انه لا يفيد شيئا من
الاحكام واذا اختلف المعنى لم يوجد احدهما نقضا على الاخر قوله المكره نعمه لما يحصل من المعصية قلنا الكلام
عليه وعلى الوجه الثاني مذكور في الخلافيات اما الحديث فنقول الطلاق في زمان الحيض مما رتب
احدهما انه مطابق لامر الله والثاني سبب لثبوته اما الاول فالتوابه اذ ادخال في الدين ما ليس منه من الجرم
كان ردا واما الثاني فلم قلت انه ليس من الدين حتى يلزم ان يكون ردا انا نمنع من الشارع واما الاجماع
فلانهم الصحابة رجعوا في فساد الربوا والمتعة الى مجرد النهي بل لانهم حكموا بالصحة في كثير من
المنهيات وعند ذلك لا بد وان يكون احد الحكمين لاجل القرينة وعليكم الترجيح ثم هو معنا لانا لو قلنا
ان النهي يدل على الفساد كان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور تركا للظاهر اما لو قلنا بانه لا يقتضي
الفساد كان اثبات الفساد في بعض الصور لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر فكان ما قلناه اولى
قوله الامر دل على الاجزاء فوجب ان يدل النهي على الفساد قلنا هذا غير لازم لامكان اشتراك المتضادات
في بعض اللوازم ولو سلمنا ذلك لكن الامر لما دل على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد

المسئلة الخامسة اختلفوا في انه هل يدل على الصحة فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن
الحسن رضي الله عنهما انه يدل على الصحة ولاجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربوا على افادته فاسدا
وكذا في نذر صوم العيد واصحابنا انكروه لنا قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وروي انه عليه السلام نهى يوم
عن بيع المضامين والملاقيح فالنهي في هذه الصحة احتجوا بان النهي عن غير المقدور عبث والعبث
لا يليق بالحكيم فالاعمى لا يجوز ان يقال له لا تبصر والزمن لا يجوز ان يقال له لا تطر والجواب ـــ
النقض بالمناهي المذكورة ثم نقول لم لا يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع هذا
فانه وان كان نهيا في الصيغة ولكنه نسخ في الحقيقة سلمنا انه نهي ولكن متعلقه هو البيع اللغوي
وذلك ممكن الوجود **المسئلة السادسة** المطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه
وعند ابي هاشم نفس ان لا يفعل المنهي عنه لنا ان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا
للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض
فيمتنع اسناده الى القدرة وبتقدير ان يكون العدم امرا يمكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي
لا يمكن اسناده الى القدرة لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان متعلق التكليف ليس هو
العدم ثبت انه امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد احتج المخالف بان من دعاه الداعي

الى الزنا فلم يفعل فان العقلاء يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فعلمنا ان هذا
العدم يصح ان يكون متعلق التكليف والجواب ـــ انهم يمدحونه على شيء يكون في وسعه على ما
تقدم بل مدحوه على امتناعه من ذلك الفعل وذلك الامتناع امر وجودي لا محالة وهو فعل ضد
الزنا فان قلت ـــ انه لما امكنه فعل الزنا فذلك مكنه ان لا يترك الفعل على العدم الاصلي ولو لا غيره
فعدم التغيير امر مقدور له فيتناوله التكليف قلت ـــ المفهوم من قولنا انه ابقى ذلك العدم الاصلي
وما غيره عنه اما ان يكون محض العدم او لا يكون فان كان محض العدم لم يكن متعلق قدرته فلا يتناوله
القدرة ولا التكليف وان لم يكن محض العدم كان امرا وجوديا وهو المطلوب **المسئلة السابعة**
النهي عن الاشيا اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او نهيا عنها عن البدل او على البدل اما
النهي عنها على الجمع فهو ان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا هذا فيكون ذلك موجبا للخلو منها
اجمع ثم تلك الاشيا ان اوجب الخلو عنها ممكنا فلا اشكال في جواز النهي وان لم يمكن ذلك فالنهي جاير عند
من يجوز تكليف ما لا يطاق واما النهي عن الجمع بين اشيا فهو ان يقول لا تجمع بين كذا وكذا ثم تلك الاشيا
ان امكن الجمع بينها فالكلام في جواز هذا النهي والا لم يجز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق لانه عبث
يجري مجرى نهي الزمن عن الصعود واما النهي عن الاشيا على البدل فهو ان يقول
للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذلك ولا تفعل ذلك ان فعلت هذا او ذلك بان يكون كل واحد منهما
مفسدة عند وجود الاخر وهذا يرجع الى النهي عن الجمع بينهما واما النهي عن البدل فيفهم منه شيئان
احدهما ان ينهى الانسان عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا من غيره وذلك يرجع الى النهي عن قصد به
البدل وذلك غير ممتنع والاخر ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر لكن يجمع بينهما وهذا النهي
جايز ان امكن الجمع بينهما وغير جايز ان تعذر على قول من لا يجوز تكليف ما لا يطاق والله اعلم

الكلام في العموم والخصوص وهو مرتب على اقسام القسم الاول وهو مرتب على شطرين الشطر الاول في الفاظ العموم المسئلة الاولى

العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقولنا الرجال فانه مستغرق لجميع ما
يصلح له ولا يدخل عليه النكرات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم
ولا التثنية والجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلحان لكل اثنين وثلثة ولا يفيدان الاستغراق ولا
الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه صالح لكل خمسة ولا يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد احتراز
عن اللفظ المشترك او الذي يكون له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا
وقيل ايضا حده اللفظ الدال على شيين فصاعدا من غير حصر واحترزنا باللفظ عن المعاني
العامة وعن الالفاظ المركبة وبقولنا الدال عن الجمع المنكر فانه ليس وان جمع الاعداد لكن على
وجه الصلاحية لا على وجه الدلالة وبقولنا على شيين عن النكرة في الاثبات وبقولنا من غير حصر
عن اسماء الاعداد **المسئلة الثانية** في البدل والذي يفيد على الجمع فاما ان يفيده لغة

اللفظ

او معرفا او منكرا اما الذي يفيده اخذه فإما ان يفيده على الجمع او على البدل والذي يفيده على الجمع فاما
ان يفيده لكونه موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم فيجيء بيانه اقسام
الاول ما يتناول العالمين وغيرهم وهو لفظة اي في الاستفهام والمجازاة تقول اي رجل واي ثوب
واي جسم في الاستفهام والمجازاة وكذا لفظة كل وجميع الثاني ما يتناول العالمين فقط وهو من في المجازاة
والاستفهام الثالث ما يتناول غير العالمين وهو قسمان احدهما ما يتناول كل ما ليس من العالمين وهو
صيغة ما وقد يتناول العالمين ايضا لقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وثانيهما ما يتناول بعض
ما ليس من العالمين كصيغة متى فانها مختصة بالزمان واين وحيث فانهما مختصان بالمكان واما الاسم الذي
يفيد العموم لاجل ان دخل عليه ما جعله كذلك فهو اما في الثبوت او العدم اما في الثبوت فلام
الجنس الداخلة على الجمع كقولك الرجال والاضافة كقولك ضربت عبيدي واما العدم ففي النكرة في النفي
واما الذي يفيد العموم على البدل فاسماء النكرات على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص اما
القسم الثاني وهو الذي يفيد العموم عرفا فكقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم جميع
وجوه الاستمتاع واما القسم الثالث وهو الذي يفيد العموم عقلا فامور ثلاثة احدها ان يكون اللفظ
مفيدا للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما حصلت العلة والثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى
سؤال السائل كما اذا سئل النبي عمن افطر فيقول عليه الكفارة فنعلم انه يعم كل مفطر والثالث دليل
الخطاب عند من يقول به كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على ان لا زكوة في كل ما ليس بسائمة

المسئلة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شيء فله حقيقة وكل امر يكون
المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة امرا اخر سوى تلك الحقيقة سواء كان ذلك
المغاير لازما لتلك الحقيقة او مفارقا وسواء كان سلبا او ايجابا فالانسان من حيث انه انسان ليس
الا انه انسان فاما انه واحد او لا واحد او كثير او لا كثير فكل ذلك مفهومات منفصلة عن الانسان من حيث
انه انسان ولذلك نقطع بان مفهوم الانسان لا يتغير عن كونه واحدا او لا واحدا واذا عرفت ذلك فنقول
اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا
كان ذلك القيد او ايجابا فهو المطلق واما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة
كثرة معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد وان لم يكن الكثرة كثرة معينة فهو العام
وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين
قيدان زايدان على الماهية

المسئلة الرابعة اختلف الناس في صيغة كل وجميع ومن واي
وما ومتى في المجازاة والاستفهام فذهبت المعتزلة وجماعة الفقهاء الى انها للعموم فقط وهو المختار
وانكرت الواقفية ذلك ولهم قولان فالاكثرون ذهبوا الى انها مشتركة بين العموم والخصوص
ومن الناس من قال لا ندري انها حقيقة في العموم فقط او الخصوص فقط او للاشتراك والكلام في
هذه المسئلة مرتب على فصول اربع **الاول** في ان من وما واين ومتى في الاستفهام للعموم

فنقول هذه الصيغ اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما
والكل باطل الا الاول اما انه لا يجوز ان يقال انها موضوعة للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب
ان يذكر كل العقلاء لان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك واما
انه لا يجوز القول بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة
مثل انه اذا قال من عندك فلا بد وان يقول اتسألني عن الرجال او عن النساء فان قال عن الرجال فلا بد وان
يقول اتسألني عن العرب او عن العجم فاذا قال عن العرب فلا بد وان يقول اتسألني عن ربيعة او مضر وهلم جرا
الى ان ياتي على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لان اللفظ اما ان يقال انه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة
معينة في الخصوص او بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص والاول باطل لان احدا لم يقل به
والثاني يقتضي ان لا يحسن من المجيب ذكر الجواب الا بعد الاستفهام عن كل تلك الاقسام لان الجواب لا بد وان
يكون مطابقا للسؤال واذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فلو اجاب قبل ان يعرف ما عنه وقع السؤال
لاحتمل ان لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت انه لو صح الاشتراك لوجب هذه الاستفهامات
لكنها غير واجبة اما اولا فلانه لا عام الا وتحته عام اخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية
والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللسان انهم
يستقبحون مثل هذه الاستفهامات واما انه لا يجوز ان يكون هذه الصيغ غير موضوعة للعموم ولا للخصوص
فمتفق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق الا القسم الاول وهو الحق فان قيل لا نسلم انها غير موضوعة
للخصوص قوله لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الكل قلنا لم لا يجوز اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم
او اذا لم يوجد مع [illegible] ما نرى ان الجائز ان يكون هذه الصيغ وحدها للخصوص الا انه قد يقترن بها من القرائن
ما يصيرها للعموم لجواز ان يكون حكم المركب خلاف الحكم المفرد سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يكون مشتركا قوله لو
كان كذلك لوجب الاستفهامات قلنا لم لا يجوز [illegible] هذه اللفظة لا تنفك عن قرينة دالة على المراد بعينه
فلا جرم لا يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا امكان خلوه عن تلك القرينة لكن لم لا يقع الجواب بذكر
الكل اذا كان ذكر الكل مفيدا لما هو المطلوب بالسؤال على كل التقديرات واذا لم يتبرع ببيانه
ان السؤال لا يخلو اما ان يكون قد وقع عن الكل او عن البعض فان وقع عن الكل كان ذكر الكل هو الواجب
وان وقع عن البعض فذكر الكل يشتمل على ذكر البعض فيكون ذكر الكل مفيدا لحصول المقصود
على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك فكان ذكر الكل اولى سلمنا ان الاشتراك يوجب تلك
الاستفهامات لكن لا نسلم انها لا تحسن الا ترى انه اذا قال من عندك حسن منه ان يقول امن
الرجال تسألني او من النساء او من الاحرار او من العبيد غاية ما في الباب ان يقال الاستفهام عن
كل الاقسام الممكنة غير جائز لكنا نقول ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على
عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على قولكم لكنه معارض بان هذه الصيغ لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب الا بقوله [illegible]

ان قوله من عندك تقديره اكل الناس عندك ومعلوم ان ذلك لا يجاب الا بلا او نعم فلزم ما قلنا والجواب
ان الصيغ وان كانت حقيقة في الخصوص لكن لم لا يجوز ان يقترن بها ما يصير المجموع للعموم
قلنا المشتركة الاول ان هذا يقتضي انه لو لم يوجد تلك القرينة ان لا يحسن الجواب بذكر الكل ونحن
نعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة حسن ذكر سواء وجدت قرينة اخرى او لم توجد الثاني ان هذه القرينة لا بد
وان تكون معلومة للسامع والمجيب لانه يستحيل ان يكون تلك القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغ
للعموم مع انا لا نعرف تلك القرينة ثم تلك القرينة اما ان يكون لفظا او غيره والاول باطل لانه اذا قيل الناس
عندك حسن منا ان نجيب بذكر كل من عندنا وان لم نسمع من القائل لفظة اخرى والثاني ايضا باطل لانا لا نعقل
منها امورا اللفظ يدل على قصد المتكلم الا الاشارة وما يجري مجراها من تحريك العين والراس وغيرهما وكل
ذلك مما لا يطلع الاعمى عليه مع انه يحسن ان يجيب بذكر الكل الثالث انا نرى كتابا الى غيره فيقال من عندك حسن
الجواب بذكر الكل مع انه لم يوجد في الكتبة شيء من القراين وبهذا الوجه خرج الجواب ايضا عن قوله انما لم يحسن
الاستفهام عن جميع الاقسام لان اللفظ لا ينفك عن القرينة الدالة وايضا فقد اعتمدوا الاجماع على ان
اللفظ المشترك يجوز خلوه عن جميع قراين المعينة قوله انما حسن الجواب بذكر الكل لان المقصود حاصل على
كل التقديرات قلنا يلزم منه انه لو قال من عندك من الرجال انه يحسن منه ذكر الرجال مع النساء لان
تخصيص الرجال بالسؤال عنهم لا يدل على انه لا حاجة به الى السؤال عن النساء فلما لم يحسن هذا فكذا فيما
ذكرتموه وايضا فانه يحتمل ان يكون غرضه بالسؤال ذكر الكل ويحتمل ان يكون غرضه السؤال عن البعض مع
السكوت عن الباقين قوله وقد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام قلنا انما استدل الخصم بقبح البعض على نفي الاشتراك
او لم يستدل لا بحسن البعض على ثبوت الاشتراك قلنا قد ذكرنا انه ليس في الامة احد يقول بان هذه
الصيغ مخصوصة ببعض مراتب الخصوص دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في كل
مراتب الخصوص ولو كان كذلك لوجب الاستفهام عن كل تلك المراتب فلما لم يكن كذلك علمنا فساد القول
بالاشتراك فاما حسن بعض الاستفهامات فلا يدل على وقوع الاشتراك لما ذكرنا ان الاستفهام قد يحسن
لا للاشتراك قوله لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم قلنا لا نسلم وذكرنا ان السؤال ههنا
ما وقع عن التصديق حتى يكون جوابه بلا او نعم بل انما وقع عن التصور فقوله من عندك معناه اذكر لي من
عندك من الاشخاص او الاشخاص واحدا او ذكروا ومعلوم انه لا يحسن الجواب عن هذا السؤال بلا او نعم

الفصل الثاني

في ان صيغة من وما في المجازات للعموم ويدل عليه وجوه
الاول ان قوله من دخل داري فاكرمه لو كان مشتركا بين الخصوص والاستغراق لما حسن من المخاطب ان
جرى على موجب الامر الا عند الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة لكنه يحسن فدل على عدم الاشتراك
وتقريره ما تقدم في الفصل الاول الثاني انه اذا قال من دخل داري فاكرمه حسن منه استثناء كل واحد
من العقلاء والعلم بحسن ذلك من عادة اهل اللغة ضروري والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه وذكرنا انه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما الذي

يفتقر مع الصحة الى الوجوب او يغني والاول باطل والا لكان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاني
فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاني الفقهاء الا زيدا لصحة دخول زيد في الخطابين لكن
الفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا ان الاستثناء عن الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه
لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب فان قيل ينتقض دليلكم بامور ثلثة احدها جموع القلة كالافعال
والافعلة والافعل والفعلة وجمع السلامة فانه للقلة بنص سيبويه مع انه يصح استثناء كل واحد من
اراد ذكر الجنس منها الثاني انه يصح ان يقال صحبت جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان ذلك المستثنى لا يجب
ان يكون داخلا تحت ذلك المنكر الثالث انه يصح ان يقال صل الا اليوم الفلاني ولو كان الاستثناء يخرج من
الكلام ما لولاه لدخل لكان الامر مقتضيا للفعل في كل الازمنة فكان الامر يفيد التكرار والفور وانتم لا تقولون
بها سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم ان قوله من دخل داري اكرمته يحسن استثناء كل احد من العقلاء منه
فانه لا يصح ان يستثنى منه الملائكة والجن والصبي ولا يحسن ان يقال الا ملك الهند وملك الصين مع انه يحسن
ذلك لكن لم يدل على العموم قوله المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يكون الوجوب معتبرا
مع هذه الصحة او لا يكون قلنا لا نسلم ان المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه فان استثناء الشيء من غير
جنسه جائز سلمنا لكن لم قلت انه لا بد من الوجوب قوله لو لم يكن الوجوب معتبرا لما بقي الفرق بين الاستثناء عن
الجمع المنكر ومن الجمع المعرف قلنا سلمنا انه لا بد من فرق لكن لا نسلم انه لا فرق الا ما ذكرتم سلمنا ان ما
ذكرتم يدل على الوجوب لكن معنا ما يدل على ان الصحة كافية لوجهين الاول ان الصحة اعم من الوجوب
فيكون حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو اعم فائدة الثاني انه اذا قال العبد اكرم جمعا من العلماء
واقتل فرقة من الكفار حسن ان يستثني كل واحد من العلماء والكفار فيقول الا فلانا وفلانا ولو كان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون اللفظ المنكر للاستغراق سلمنا ان ما ذكرته
يقتضي ان يكون صيغة من للعموم لكنه يجب ان يكون الامر كذلك بيانه انما ان لا نحمل ما ذكرتم من المذكور على
الصحة انما يصح لو ثبت انه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة اذ لو جازت المناقضة عليه جاز ان
يقال انهم وان حكموا بما بين المقدمتين اللتين توجبان عليهم ان يحكموا بان صيغة من للعموم ولكنهم لعلهم لم يحكموا
بها لانهم لم يحترزوا عن المناقضة فلم قلت ان الواضع يتوقف انه يمنع هذا السؤال سلمنا
ان صحة الاستثناء من هذه الصيغ دالة على انها للعموم ولكنها يدل على انها ليست للعموم من وجه آخر
وذلك لانها لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا على ما سيأتي تقريره والجواب
اما النقض بجموع القلة فلا نسلم انه يحسن استثناء اي عدد شئت منه مثلا لا يجوز ان يقول اكلت
الارغفة الا الف رغيف ونوافقنا انه يحسن استثناء اي عدد شئنا من صيغ من في المجازاة مثل ان
يقول من دخل داري فاكرمه الا الالف الفلاني قوله ينتقض بقوله اصحب جمعا من الفقهاء الا زيدا قلنا هب
ان الاستثناء من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلت انه في ساير الصور كذلك
قوله يلزم ان يكون صيغة الامر للتكرار قلنا لا يجوز ان يكون اذن الاستثناء بانضمام قرينة دالة

على دلالة الامر على التكرار قوله الجنس احسنا الملايكة واللصوص وسلك الهند والصين قلنا لان المفهوم
من الاستثنا خروج المستثنى من الخطاب وقد علم من دون الاستثنا خروج هذه الاشيا من الخطاب وكذا ان لم
نعلم خروجها لكن لمن يقول اني اطعم من طلعت الا الملايكة وانظر بعين الرحمة الى جميع خلقي الا الملوك المتكبرين
قوله لم قلتم انه يجب دخول المستثنى تحت المستثنى منه قلنا الاجماع منعقد على ان الاستثنا الشي من جنسه ولا
يتوجه جواز الاستثنا من غير الجنس لان الاستثنا مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا
الصارف لدخل قوله لم قلتم انه لا فرق بين الاستثنا من الجمع المنكر ومن الجمع المعرف الا بما ذكرتم قلنا
ان الجمع المنكر هو الذي يدل على جميع ما يصلح له من ثنا ولكل واحد من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لم يبق
بين الامرين فرق وحينئذ لا يبقى بين الاستثنا من الجمعين فرق قوله حمل الاستثنا على الصحة اولى لكونه تاما فايدة
قلنا عارضه ان حمله على الوجوب اولى لان الصحة جز من الوجوب فلو حملنا على الوجوب كنا قد افدنا به الصحة
والوجوب معا ولو حملناه على الصحة وحدها لم يفده الوجوب اصلا والجمع بين الدليلين بقدر الامكان واجب قوله
الاستثنا من الجمع المنكر ليس الا لرفع الصحة قلنا مر لكن لم قلت ان الاستثنا عن صيغة من وما في المجازاة
كذلك قوله لم قلت ان التناقض على الواضع لا يجوز قلنا لان الاصل عدم التناقض على العقلا لا سيما وقد قرر الله
تعالى ذلك الوضع قوله لو كانت للعموم لكان الاستثنا نقضا قلنا سيجي الجواب انشاء الله وهذا اقوى ما يمكن
تقريره في تقرير هذه الطريقة الثالثة لما انزل الله تعالى قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم اتى النبي عليه السلام فقال يا محمد اليس قد عبد الملايكة اليس قد عبد عيسى فتمسك
بعموم اللفظ ولم ينكر النبي عليه السلام ذلك حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك فان قلت
السوال كان خطا لان ما لا يتناول العقلا قلت لا نسلم لقوله تعالى والسما وما بناها والارض وما طحاها
ونفس وما سواها والهمها

الفصل الثالث في ان صيغة الكل و

الجميع يفيد الاستغراق ويدل عليه وجوه الاول ان قوله جاني كل فقيه في البلد يناقضه قوله
ما جاني كل فقيه في البلد ولذلك يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الاخر والتناقض لا يتحقق الا اذا افاد الكل
الاستغراق لان النفي عن الكل لا ينافي الثبوت في البعض الثاني ان صيغة الكل مقابلة لصيغة البعض
ولولا ان صيغة الكل غير محتملة للبعض والا لما كانت مقابلة لها الثالث ان الرجل اذا قال ضربت كل من في الدار
وعلم ان في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذه اللفظة اعني انهم يعرفون في الدار اباه وغيره ممن يغلب على
الظن انه لا يضربه جوز ان يضربهم كلهم فان لم يسبق الى فهمه الاستغراق ولو كانت لفظة الكل مشتركة
بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية امتنع ان
يكون مبادرة الفهم الى احدهما اقوى منها الى الاخر الرابع ان يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع
وتوجهه على العاصي اما الاول فهو ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا
فلو اعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال لم اعطيته مع اني
اردت الطوال فللعبد ان يقول لما امرتني باعطا الطوال وانما امرتني باعطا من دخل وهذا قد دخل

فكل عاقل سمع هذا الكلام راى اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها واما الثاني فهو ان العبد
لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد لم حرمته فقال لانه طويل وكان لفظك عاما فقلت اعط كل من دخل
اقتضى استوجب التاديب بذلك الخامس لو قال اعتقت عبيدي ومات في الحال ولم يعلم منه امر اخر
واماي
سوى هذه الالفاظ حكم بعتق كل عبيده وامايه ولو قال غانم حر وله عبدان اسمهما غانم وجبت المراجعة و
الاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك السادس انا ندرك التفرقة بين قولنا جاني فقها وبين قولنا جاني كل
الفقها ولولا دلالة الثاني على الاستغراق والا لما بقي الفرق السابع معلوم ان اهل اللغة اذا ارادوا التعبير
عن معنى الاستغراق فزعوا الى استعمال لفظ الكل والجميع ولا يستعملون الجموع المنكرة ولولا ان لفظة
الجميع والكل موضوعة للاستغراق والا لكان استعمالهم لها عند ارادة الاستغراق كاستعمالهم
الجموع المنكرة فان قلت في جميع هذه المواضع انما حكمنا بالعموم للقرينة قلت كل ما تفرضونه من القراين
امكننا فرض عدمه مع بقا الاحكام المذكورة وايضا فلنفرض كلامنا [illegible] فهنا لا قرينة
يدل على هذه الاحكام مع ان العموم مفهوم منه وايضا فلو كتب في كتاب وقال اعملوا بما فيه حكم بالعموم مع عدم
القرينة وايضا الاعمى يفهم العموم من هذه الالفاظ مع انه لا يعرف القراين المبصرة واما المسموعة فبعيدة
لانا فرضنا الكلام فيمن سمع هذه الكلمات ولم يسمع شيا اخر الثامن لما سمع عثمان بن مظعون رضي الله عنه
قول لبيد وكل نعيم لا محالة زايل قال كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول فلولا ان قوله افاد العموم
والا لما توجه عليه التكذيب

الفصل الرابع في ان النكرة في سياق النفي

تعم وذكروا وجهين الاول ان الانسان اذا قال اكلت اليوم شيا فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيا
فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له ولو كان قوله ما اكلت
اليوم شيا لا يفيد العموم لما ناقضه لان السلب الجزي لا يناقض الايجاب الجزي ومثاله من كتاب
الله تعالى ان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شي فقال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جا به
موسى ولما اورد الله تعالى هذا الكلام نقضا لقولهم الثاني لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا
لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى تنبيه النكرة في الاثبات اذا كانت خبرا فانها لا تقتضي
العموم كقولك جاني رجل واذا كانت امرا فالاكثرون على انه للعموم كقوله فتحرير رقبة والدليل عليه انه يخرج
عن عهدة الامر بفعل ايها كان ولولا انها للعموم والا لما كان كذلك

الفصل الخامس في شبه منكري العموم

احتجوا بامور اولها العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم
اما ان يكون ضروريا وهو باطل والا لوجب اشتراك العقلا فيه او نظريا وحينئذ لا بد فيه من دليل وذلك
الدليل اما ان يكون عقليا وهو محال لانه لا مجال للعقل في اللغات او نقليا وهو اما ان يكون متواترا
او احادا والمتواتر باطل والا لعرفه الكل والاحاد باطل لانه لا يفيد الا الظن والمسالة علمية وثانيها
ان هذه الالفاظ مستعملة في الاستغراق تارة وفي الخصوص اخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة
الاولى ان القايل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته فانه قد لا يريد به العموم او اذا قالت

لعين العلم او قصرت الشرفا فقد سوى بين العموم اخرى والخصوص اخرى بيان الملازمة الثانية من وجهين الاول
ان الظاهر من استعمال اللفظ في شي كونه حقيقة فيه الا ان يدل دليل قاطع على انهم استعملوه فيه متجوزين
لا يقال الدليل على ذلك طريقنا الى كون اللفظ حقيقة في المسمى ليعذر علينا ان نحكم بكون اللفظ حقيقة في معنى ما
اذ لا طريق الى كون اللفظ حقيقة سوى ذلك الثاني وهو ان هذه الالفاظ لو لم تكن حقيقة في الاستغراق والخصوص
لكان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع القرينة وذلك خلاف الاصل وايضا فلكون القرينة اما ان
تعرف ضرورة او نظرا والاول باطل والا لامتنع وقوع الخلاف فيه والثاني ايضا باطل لانا لما نظرنا في
ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه وثالثها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة
للاستغراق لما حسن ان يستفهم المتكلم بها لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول الفهم عبث
لكنه من المعلوم ان من قال ضربت كل من في الدار انه يحسن ان يقال اضربتهم بالكلية وان يقال اضربت اباك فيهم
ورابعها لو كان تاكيدها عبثا لانها تفيد عين الفائدة الحاصلة بالمؤكد وخامسها لو كان الاستثناء نقضا
وبيانه من وجهين الاول ان المتكلم قد دل على الاستغراق باول كلامه ثم بالاستثناء رجع عن الدلالة على الكل
الى البعض فكان نقضا وجاريا مجرى ما يقال ضربت كل من في الدار لم اضرب كل من في الدار الثاني ان لفظة
العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لجرت لفظة العموم مع الاستثناء مجرى تعديد الاشخاص واستثناء
الواحد منهم بعد ذكره في القبح كما اذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا ضربت خالدا ثم تقول الا زيدا انه لما لم يكن
كذلك دل حسن الاستثناء على ان هذه الصيغ ليست للاستغراق وسادسها ان الصيغة لو كانت للمجازاة لقبح
ادخال لفظة الكل عليها تارة والبعض اخرى فيقول كل من دخل داري فاكرمه وبعض من دخل داري
فاكرمه ولو دلت تلك الصيغ على الاستغراق لكان ادخال الكل عليها تكريرا وادخال البعض نقضا و
سابعها لو كانت لفظة من للاستغراق لامتنع جمعها لان الجمع يفيد اكثر مما يفيده الواحد ومعلوم انه ليس
بعد الاستغراق كثرة يستفيدها الجمع لكن يصح جمعها لقول الشاعر   اتوا ناري فقلت منون انتم
والجواب لا نسلم انه غير معلوم بالضرورة فانا بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة ان صيغة كل وجميع
ومن وما واي في الاستفهام والجزاء للعموم سلمنا لم لا يجوز ان يعرف بالعقل قوله لا مجال للعقل في اللغات
قلنا ابدا لم بواسطة الاستعانة بمقدمات نقلية مع قلتم انه لم يوجد مقدمات نقلية يستنتج العقل
منهما ثبوت الحكم في هذه المسلة سلمنا لم لا يجوز ان يعرف ذلك بالاحاد قوله المسلة قطعية قلنا لا نسلم
وكيف وقد بينا ان القطع لا يوجد في اللغات وعن الثاني لا نزاع في ان هذه الالفاظ قد تستعمل في
الخصوص ولكن لم قلت انه لا يوجد الاستعمال الا اذا كان حقيقة بطل قولكم بالمجاز ولزمت
انه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة فحينئذ تعذر الاستدلال بالاستعمال على كونه حقيقة فان قلت
استدل بالاستعمال مع ان المجاز خلاف الاصل على كونه حقيقة فيه قلت فنقول المجاز خلاف الاصل
لا يفيد الا الظن وعندكم المسلة يقينية وايضا فكما ان المجاز خلاف الاصل فكذلك الاشتراك وقد نقلنا
في باب اللغات انه اذا وقع التعارض بينهما كان دفع الاشتراك اولى اما قوله اولا لو لم يجعله هذا

يق

طريقا الى كون اللفظ حقيقة لم يكن لنا اليه طريق اصلا قلنا قد بينا فساد هذا الطريق فان لم
يكن هاهنا طريق اخر الى الفرق بين الحقيقة والمجاز وجب ان يقال انه لا طريق الى ذكر الفرق لا ان ما
ظهر فساده لا يصير صحيحا لاجل فساد غيره قوله ثانيا ذكر الطريق اما ان يعرف بالضرورة او بالدليل
والضرورة باطلة لوقوع الخلاف والدليل باطل لانا لم نجد في ادلة المثبتين ما يدل عليه قلنا الضرورة
لا تبطل الجمع العظيم من العقلاء وقد ينكره النفر اليسير ولا نسلم ان الجمع العظيم من اهل اللغة نازعوا في
ان لفظ الكل واي للعموم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على كونها مجازا في الخصوص قوله
نظرنا في ادلة المثبتين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعلم
ان الشريف المرتضى عول على هذه الطريقة ومن تأمل كلامه فيها علم انه في الكلام مردود على المطالبة
بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع فيها شروع المستدل على كونها
حقيقة في الاستغراق والخصوص وعن الثالث لا نسلم ان حسن الاستفهام لا يكون الا عند الاشتراك
الدليل ثم الدليل يدل على انه قد يكون لغيره وجهان الاول انه لو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك
لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة على ما قررنا في القسم الاول
الثاني ان الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الاستفهام كما اذا قال القائل ضربت القاضي فيقال له
اضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي فلا شك في حسن هذا الاستفهام في العرف وليس هذا من الوجهين
ان الاستفهام قد يحسن لا مع الاشتراك ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن
لا يجوز عليه ذلك والاول قد يحسن لوجوه اربعة اخرى غير الذي ذكرته احدها ان السامع ربما ظن
ان المتكلم غير متحفظ في كلامه او هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى ان كان ساهيا زال سهوه
تاخره عن سقط ولذلك حسن ان يجاب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام وثانيها ان يظن
السامع لاجل امارة ان المتكلم اجرى كلامه العام على سبيل المجازفة ويكون السامع شديد العناية
بذلك فيدعوه شدة عنايته الى الاستفهام عن ذلك الشيء لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع به فلا يجازف
في الكلام ولهذا قد يقول القائل رايت كل من في الدار فاذا قيل ارايت زيدا فيهم فيقال نعم زال
التهمة لان اللفظ الخاص اقل احتمالا للتجوز مما يحتمل روية فيدعوه ما راه من اهتمام المستفهم الى
ان يقول لا اعتقد روية وثالثها ان يستفهم طلبا لقوة الظن ورابعها ان يوجد هناك قرينة
تقتضي تخصيص ذلك العام مثل ان يقول ضربت كل من في الدار ويكون فيها الوزير فيغلب على
الظن انه ما ضربه فاذا حصل التعارض استفهم ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص
واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فذلك لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام فيطلب الخاص بعد العام
تحصيلا لتلك القوة والجواب عن الرابع من حيث المعارضة ومن حيث التحقيق اما
المعارضة فمن ثلاثة اوجه احدها تاكيد الخصوص كقولهم جاء زيد نفسه وثانيها تاكيد الفاظ العدد
كقوله تلك عشرة كاملة وثالثها ان التاكيد يفيد ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لما كان

ذلك الاشتراك بهذا التأكيد فإن قلت التأكيد يعين اللفظ لأحد مفهوميه قلت فهذا لا يكون
تأكيدا بل يكون بيانا وأما من جنس العموم فيراد المتكلم إما أن يجوز عليه السهو أو لا يجوز فإن جاز كان حسن
التأكيد لوجوه أحدها أن السامع إذا سمع اللفظ بدون التأكيد جوز مجازفة المتكلم فإذا أكده صار ذكر
التجوز بعيدا وثانيها أنه ربما حصل هناك ما يقتضي تخصيص العام فإذا قرن به كان احتمال التخصيص
أبعد وثالثها تقوية بعض ألفاظ العموم ببعض وأما إن لم يجز السهو على المتكلم لم يكن للتأكيد فائدة إلا تقوية
الظن والجواب عن الخامس أنه منقوض بألفاظ العدد فإنها صيغ مركبة في ذكر العدد المخصوص
مع تطرق الاستثناء إليها ثم الفرق بين ما ذكره من الصورتين وبين مسألتنا أن الاستثناء إذا اتصل بالكلام صار
جزءا من الكلام لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة فيجب تعليقه بما تقدم عليه فإذا علقناه به صار جزءا من الكلام
فيصير الجملة شيئا واحدا مفيدا فائدة المراد بما عدا المستثنى بخلاف قوله ضربت كل من في الدار لا زيدا فإن
كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه فلا حاجة به إلى تعليقه بما تقدم عليه وإذا لم يتعلق به أفاد الأول ضرب
جميع من في الدار وأفاد الآخر نفي ذلك عن بعضه وأما الثاني فيبطل بالجامع ثم الفرق أن الاستثناء إخراج
جزء من كل فلذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا إلا زيدا لم يصح قوله إلا زيدا إلى زيد إلى عمرو ولأن زيدا
ليس جزءا منه فكان نقضا بخلاف قوله رأيت الكل إلا زيدا لأن زيدا جزء من الكل فظهر الفرق والجواب
عن السادس أن حكم المفرد يجوز أن يخالف حكم المركب فيجوز أن يكون شرط إفادة لفظة من للعموم انفرادها
عن لفظ البعض فإذا وجد لفظ البعض معها لم يكن شرط إفادتها للعموم حاصلا فلا جرم لم يلزم
النقض والجواب عن السابع أن أهل اللغة متفقون على أن ذلك ليس جمعا وإنما هو إشباع الحركة
لسبب آخر مذكور في كتب النحو **المسألة الخامسة** أن لفظ الجمع المعرف بلام الجنس
ينصرف إلى المعهود أما إذا لم يكن فهو للاستغراق خلافا للواقفية وأبي هاشم لنا وجوه الأول
أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الأئمة من قريش والأنصار
سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قولنا
بعض الأئمة من قريش لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين أما كون كل الأئمة من قريش ينافي كون بعض
الأئمة من غيرهم وروي عن عمر أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة أليس قال عليه السلام
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر رضي الله عنه
ولا أحد من الصحابة أن اللفظ لا يفيد بل عدل إلى الاستثناء فقال إنه عليه السلام قال إلا بحقها
وإن الزكاة من حقها الثاني أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق
أما أنه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالإجماع
وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ سميت بالتأكيد إجماعا
والتأكيد تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الأصل وإنما حصل بهذه
الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ في تقوية الحكم الأصلي بل في إعطاء حكم جديد فكانت مبينة

للمجمل لا مؤكدة وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الأصل فإن
قيل فهذا استدلال على خلاف النص لأن سيبويه نص على أن جمع السلامة للقلة وما يكون للقلة لا يكون
للاستغراق ثم ينتقض بجمع القلة فإنه يجوز تأكيده بهذه المؤكدات ولا يفيد الاستغراق وأيضا فعند الكوفيين
يجوز تأكيد النكرات كقوله قد صرت البكرة يوما أجمعا والنكرة لا تفيد الاستغراق والجواب
أنه لا بد من التوفيق بين نص سيبويه وبين ما ذكرناه من الدليل فيحمل قول سيبويه على جمع السلامة
إذا كان منكرا وما ذكرناه من الدليل على المعرف ويمنع جواز تأكيد جمع القلة وكذا تأكيد النكرات
على قول البصريين الثالث أن الألف واللام إذا دخلا في اسم صار اسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب
صرفه إلى ما به تحصل المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب
فأما الصرف إلى ما دونه فلا يفيد المعرفة لأن بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولا
فإن قلت إذا أفاد جمعا من هذا الجنس فقد أفاد تعريف ذكر الجنس قلت هذه الفائدة كانت
حاصلة بدون الألف واللام لأنه لو قال رأيت رجالا أفاد تعريف ذكر الجنس وتمييزه عن غيره فدل
على أن للألف واللام فائدة زائدة وما هي إلا الاستغراق الرابع أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك
يفيد العموم على ما تقدم الخامس الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من
المعرف ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال رجال من الرجال ولا يقال الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة
أن المنتزع منه أكثر من المنتزع إذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف إما الكل أو ما دونه والثاني
باطل لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت أن المنتزع منه أكثر
ولما بطل ذلك ثبت أنه للكل احتج أبو هاشم بأمور أحدها لو كانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت إذا
استعملت في العهد لزم إما الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الأصل فوجب أن لا تفيد الاستغراق
البتة وثانيها أنه يصح أن يقال رأيت كل الناس أو بعض الناس وليس خطأ لأن الأول تكرير والثاني نقض
وثالثها يقال جمع الأمير الصاغة مع أنه ما جمع الكل والأصل في الكلام الحقيقة فهذه اللفظة حقيقة فيما
دون الاستغراق فوجب أن لا تكون حقيقة في الاستغراق دفعا للاشتراك والجواب عن الأول
أن الألف واللام للتعريف فينصرف إلى ما السامع به أعرف فإن كان هناك عهد فالسامع به أعرف
فانصرف إليه وإن لم يكن هناك عهد كان السامع أعرف بالكل من البعض لأن الكل واحد والبعض كثير
مختلف فانصرف إلى الكل وأيضا لا يبعد أن يقال إذا أريد به العهد كان مجازا إلا أنه لما علم المعنيين
وهو العهد بين المتخاطبين وهذا أمارة المجاز وعن الثاني أن دخول لفظي الكل والبعض لا يكون تكريرا
ولا نقضا بل تأكيدا أو تخصيصا وعن الثالث أن ذلك تخصيص بالعرف كما في قوله من دخل داري أكرمته
فإنه لا يتناول الملائكة واللصوص **المسألة السادسة** الجمع المضاف كقولنا
عبيد زيد للاستغراق والدليل عليه ما تقدم وأما الكناية كقوله افعلوا فإنه يعم ما كني عنه والمكني
عنه قد يكون للاستغراق وقد لا يكون فالكناية عنه تكون أيضا كذلك **المسألة السابعة**

اذا ارجعنا بصيغة جمع افاد الاستغراق فيهم والدليل عليه ان السيد اذا اشار الى جماعة من
غلمانه فقال قوموا فليس يخلو عن القيام احد الا استحق اللوم وذكر ما يدل على ان اللفظ للشمول
فلا حاجة الى ان يضاف ذلك الى القرينة لان تلك القرينة لو كانت لزم من عدمها عدم ذلك الحكم
مرادنا وان الغرض من الصيغة تجردها عنها ويعود الكلام

الشطر الثاني

من هذا القسم فيما ظن انه للعموم وليس منه

المسئلة الاولى

الواحد المعرف بلام الجنس
لا يفيد العموم خلافا للجبائي والفقهاء والمبرد لنا وجوه الاول ان الرجل اذا قال لبست الثوب
وشربت الماء لا يتبادر الى الفهم الاستغراق الثاني لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجموع فلا يقال جاءني
الرجل الفضلاء وتكلم الفقيه الفضلاء فاما ما يروى من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر فمجاز بدليل انه لا يطرد وايضا فالدينار الصفر ان كان حقيقة فالدينار الاصفر مجاز كما ان
الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر اما خطا او مجازا الرابع البيع جزء من مفهوم
هذا البيع واحل الله هذا البيع يقتضي احلال البيع ومعلوم ان ذلك باطل فان قلت لم لا يجوز ان يقال ان
اللفظ المطلق انما يفيد العموم بشرط العراء عن لفظ التعيين او يقال اللفظ المطلق وان اقتضى العموم
الا ان لفظ التعيين يقتضي خصوصه قلت اما الاول فباطل لان العدم لا دخل له في التاثير واما
الثاني فلانه يقتضي التعارض وهو خلاف الاصل الخامس وهو انا بينا ان الماهية غير ووحدتها
ولكنها غير والاسم المفرد المعرف لا يفيد الا الماهية وتلك الماهية تحصل عند وجود فرد من افرادها
لان ماهية الانسان مشترك بين هذا الانسان مع قيد كونه هذا والذي به هذا الانسان يكون انسانا بالانسانية
فالاتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص وظهر ان هذا اللفظ لا دلالة فيه البتة
على العموم احتجوا بوجوه احدها انه يجوز ان يستثنى منه الآحاد التي يصح ان يدخل تحته كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ عاما وثانيها ان الالف واللام للتعريف وليس ذلك التعريف
الماهية فان ذلك قد حصل باصل الاسم ولا التعريف واحد بعينه فانه ليس في اللفظ دلالة عليه الا عند
المعهود السابق والكلام فيما اذا لم يوجد ذلك ولا التعريف بعض مراتب الخصوص فانه ليس بعض تلك
المراتب اولى من بعض فلا بد من الحمل على الكل وثالثها ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فقوله
واحل الله البيع يشعر بانه انما صار حلالا لكونه بيعا وذلك يقتضي ان يعم الحكم لعموم العلة والجواب
عن الاول ان ذلك الاستثناء مجاز بدليل انه لا يحسن ان يقال رايت الانسان الا المؤمنين ولو كان حقيقة
لاطرد ويمكن ان يقال ان الخسار لما لزم الانسان الا المؤمنين جاز هذا الاستثناء وعن الثاني ان
لام الجنس يفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية وقد عرفت ان نفس الماهية لا تقتضي الكلية وعن
الثالث ان ذلك اعتبار مغاير للتمسك بنفس اللفظ ونحن لا ننكر ذلك والله اعلم

المسئلة الثانية

الكلام في الجمع المنكر يتفرع على الكلام في اقل الجمع واختلفوا فذهب القاضي

والاستاذ وجمع من الصحابة والتابعين الى ان اقل الجمع اثنان وقال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما ثلثة
وهو المختار لنا وجوه الاول ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع كما فصلوا بين الواحد والجمع ولما فرقوا
بين الواحد والجمع وجب ان يفرق بين التثنية والجمع الثاني ان صيغ الجمع تنعت بالثلثة فما فوقها وبالعكس
يقال جاءني رجال ثلثة وثلثة رجال ولا ينعت بالاثنين فلا يقال رجال اثنان واثنان رجال الثالث ان اهل اللغة
فصلوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الثلثة فعلوا وفي الامر افعلا وللجمع افعلوا
احتجوا بالقرآن والخبر والمعقول اما القرآن فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان
وبقوله اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله تعالى خصمان وبقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون
وبقول يعقوب عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وبقوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا وبقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما الخبر فقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
واما المعقول فهو ان معنى الاجتماع حاصل في الاثنين والجواب عن الاول ان الله تعالى كنى عن
الحاكمين مضافا الى كناية عن المحكوم عليهما فان المصدر قد يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبرنا المحكوم
مع الحاكم كانوا ثلثة واما قوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع قوله خصمان فجوابه ان الخصم في اللغة للواحد والجمع
كالضيف تقول هذا خصمي وهؤلاء خصمي وهذا ضيفي وهؤلاء ضيفي قال الله تعالى ان هؤلاء ضيفي وهو الجواب
عن التمسك بقوله هذان خصمان اختصموا وقوله يخرج منهم واما قوله تعالى انا معكم مستمعون
فالمراد موسى وهرون وفرعون وقول يعقوب عسى الله ان ياتيني بهم جميعا فالمراد يوسف واخوه مع الاخ
الثالث الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي وقوله وان طائفتان من المؤمنين فكل طائفة جمع واما
قوله فقد صغت قلوبكما فجوابه انه يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب يقال للمنافق انه ذو
وجهين وذو لسانين وذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما كانتا في احد
خالفتا امر الرسول عليه السلام مرة بعد مرة وقع في قلبيهما دواعي مختلفة وافكار متباينة فصح ان يكون المراد من
القلوب هذه الدواعي واذا صح ذكره وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف الميل
به واما الحديث فهو محمول على ادراك فضيلة الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين
ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واما المعقول فجوابه ان البحث ما وقع فيما يفيده لفظ الجمع
بل فيما يفيده لفظ الرجال والمسلمين وما يرادفهما من لغة اخرى

المسئلة الثانية

الجمع المنكر عندنا
يحمل على اقل الجمع وهو الثلثة خلافا للجبائي فانه قال يحمل على الاستغراق لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي
جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وخمسة ومفهوم قولنا رجال يمكن جعله مورد التقسيم بهذه الاقسام
والمورد للتقسيم بالاقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الاقسام وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على
ذلك المورد لا يكون له اشعار بتلك الاقسام فلا يكون دالا عليها واما الثلثة فهي لا بد منها فثبت
انها تفيد الثلثة فقط احتج الجبائي بان حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه فكان اولى
من حمله على بعض حقائقه والجواب ان مسمى هذا الجمع الثلثة من غير بيان عدم الزائد او وجوده

ولا شك أنه قدر مشترك بين الحالة فقط وبين الأربعة ثم ما تركنا وقد بينا أن اللفظ الدال على ما به
الاشتراك بين الأنواع لا دلالة فيه البتة على ما به يمتاز كل واحد من تلك الأنواع فيقضا على أن يكون حقيقة فيهما فبطل
قول من قال إن هذا اللفظ يقتضي حمله على جميع حقائقه **المسألة الرابعة** قوله تعالى لا يستوي
أصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور خلافا للفقهاء من أصحابنا لوجهين الأول أن نفي الاستواء أعم من نفي
الاستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا دلالة فيه على أحدهما الثاني أنه لا يكفي
في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أو لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والأول باطل وإلا
لزم إطلاق لفظ المساوي على جميع الأشياء لأن كل شيئين لا بد وأن يستويا في بعض الأمور من كونهما معلومين
ومذكورين وموجودين وفي سلب ما عداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوي وجب أن لا يكذب عليه غير
المساوي لأنهما في العرف كالمتناقضين فإن من قال هذا يساوي ذلك فمن أراد تكذيبه قال إنه لا يساويه
والمتناقضان لا يصدقان معا فوجب أن لا يصدق على شيئين البتة أنهما غير متساويين ولما كان ذلك باطلا
علمنا أن الاعتبار في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لأن
نفي الكلي يكفي فيه نفي الجزء فإذن قولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه **المسألة الخامسة**
إذا قال الله تعالى يا أيها النبي فهذا لا يتناول الأمة وقال قوم ما ثبت في حقه ثبت في حق غيره إلا ما دل الدليل على
أنه من خواصه وهم إن زعموا أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وإن زعموا أنه مستفاد من دليل آخر
فهو حق لما أن الرسول الخ وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسألة لأن الحكم هنا إنما وجب على
الأمة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي فقط بل بالدليل الآخر وإذا ثبت ذلك ثبت أيضا أن الخطاب المتناول
لأمته لا يتناول الرسول عليه السلام **المسألة السادسة** اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث
إما أن يكون مختصا بهما كلفظ الرجال المذكور والنساء أو لا يكون وهو على قسمين أحدهما ما
لا يبين فيه تذكير ولا تأنيث كصيغة من وهو يتناول الرجال والنساء ومنهم من أنكره لنا انعقاد الإجماع
على أنه إذا قال من دخل داري فهو حر فإنه لا يختص بالعبيد ولأن الواو في هذه الصيغة أو
ربطها ... في ... يا أخي ... العرب ... فإن
والجواب ذكروا ... أنه ... استعمال لفظ المذكر والإناث ...
ما بين فيه علامة التذكير والتأنيث كقولنا قاموا وقمن فالذين نفوا ... خطاب الإناث
لا يتناول الذكور واختلفوا في أن خطاب الذكور هل يتناول الإناث والحق لا لنا أن الجمع تضعيف
الواحد وقولنا قام لا يتناول المؤنث فقولنا قاموا الذي هو تضعيف قولنا قام وجب أن لا يتناول
المؤنث احتجوا بأن أهل اللغة قالوا إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلب التذكير والجواب ليس
المراد ما ذكرتموه بل المراد أنه متى أراد المريد أن يعبر عن الفريقين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير
المسألة السابعة إذا أمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا بإضمار شيء فيه ثم هناك أمور كثيرة
يستقيم الكلام بإضمار أيها كان فلم يجز إضمار جميعها وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له

له مثاله قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ فهذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره بل لا بد أن يقول المراد
رفع عن أمتي حكم الخطأ ثم الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التأثيم فنقول
لا يجوز إضمارهما معا لأن الدليل ينفي جواز الإضمار خالفناه في الحكم الواحد لأجل الضرورة فنقتصر فيه
على الضرورة ونبقى فيما وراءه على الأصل ... على إرادة الحكمين أو ... ما لا يتميز
غير ... المطلوب **المسألة الثامنة** المشهور من قول فقهائنا أنه
لو قال والله لا أكلت ونوى به طعاما دون طعام ... لو نوى ... التخصيص ...
فيه وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يقبل التخصيص ونظر أبي حنيفة رحمه الله
فيه دقيق وتقريره أن نية التخصيص لو صحت لصحت إما في الملفوظ أو غيره والقسمان باطلان فبطلت
النية أما قولنا إنه لا يصح اعتبار التخصيص في نية الملفوظ لأن الملفوظ هو الأكل والأكل ماهية واحدة
لأنه قدر مشترك بين هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالأكل
من حيث إنه أكل مغاير لقيد كونه هذا الأكل وذاك وغير مستلزم له والمذكور إنما هو الأكل من حيث هو
أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث إنها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص لأن
الماهية إذا اقترنت بها العوارض الخارجية صارت هذا وذاك فتعدد فيصح أن تصير محتملة
للتخصيص والحاصل أن الملفوظ ليس إلا الماهية وهي غير قابلة للتخصيص فأما إذا أخذت الماهية مع
قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ يصير محتملا للتخصيص ولكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع
الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظة فيكون القابل للتخصيص شيئا غير ملفوظ وهذا هو القسم
الثاني فنقول هذا القسم ولكان جائزا عقلا إلا أنا نبطله بالدليل الشرعي فنقول إضافة ماهية الأكل
إلى المفعول به والزمان إضافات يعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واختلافها في هذا اليوم وذاك
اليوم وهذا الموضع وذاك أيضا فإن عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص
بالمكان والزمان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين وحجة
الشافعي رحمه الله أجمعنا على أنه لو قال إن أكلت أكلا صحت فيه التخصيص فكذا إذا قال إن أكلت لأن
الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب أن المصدر هو الماهية وقد بينا أنها
لا تحتمل التخصيص وأما قوله غسلا فهذا في الحقيقة ليس مصدرا لأنه يفيد غسلا واحدا منكرا والمصدر
ماهية الفعل وقيد كونه واحدا منكرا خارج عن الماهية وكونه منكرا ليس وصفا ثابتا له بل معناه أن
القائل ما عينه والذي يكون معينا في نفسه لكن لا يشار إليه بعينه والشأن أنه قابل للتغيير فإذا نوى
التغيير فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فهذا ما عندي في هذا الفصل **المسألة التاسعة** قال
الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه السلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله
عن كيفية عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان إطلاقه القول دالا على أنه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود

معا وعلى التربيت فقد اتيه نظر لاحتمال ان النبي عليه السلام عرف خصوص الحال فاجاب بناء على معرفته
ولم يستفصل **المسألة العاشرة** العطف على العام لا يقتضي العموم لان مطلق العطف يقتضي
مطلق الجمع وذلك دائر بين العام والخاص مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن فهذا عام وقوله وبعولتهن
احق بردهن خاص **المسألة الحادية عشر** الحكم المدلول عليه بصيغة المخاطبة كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول عليه السلام وذلك لا يتناول من
يحدث بعدهم الا بدليل منفصل يدل على ان حكم من يجيء بعدهم كحكم الحاضرين لان الذين سيوجدون
بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت ومن لا يكون موجودا في ذلك الوقت لا يكون انسانا ولا مؤمنا
في ذلك الوقت ومن لا يكون كذلك لا يتناوله الخطاب المتناول للانسان والمؤمن فان قيل فما الذي يدل
على العموم قلنا الجواب انه معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام وذكروا ايضا من جملة التمسك بقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي على الواحد حكمي على الكل
الثاني انه عليه السلام متى اراد التخصيص بين كما قال لابي بردة تجزئك ولا تجزي احدا بعدك
وخص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير فحيث لم يبين التخصيص حمل على العموم والجواب ان هذا يعرض
على الاول مان لفظ الناس والجماعة والاسود والاحمر لا يتناول الا الموجودين فتخصيص بالحاضرين
وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ يوهم العموم ولكنا بينا ان الخطاب الشافهة
لا يحتمل ان يدخل فيه الذين سيوجدون من بعد فكذا لا حاجة فيه الى بيان التخصيص **المسألة الثانية
عشر** قول الصحابي نهى النبي عليه السلام عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية و
الذي رواه الصحابي نهي النبي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما ومع الاحتمال
لا يجوز القطع بالعموم وايضا قول الصحابي قضى رسول الله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا القول
فيما اذا قال الصحابي سمعت النبي عليه السلام يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف
وكون اللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض واما قوله عليه السلام قضيت بالشفعة
للجار وقول الراوي انه عليه السلام قضى بان الشفعة للجار فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم ارجح
المسألة الثالثة عشر قول الراوي كان رسول الله يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم لان
لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل فاما التكرار فلا ومنهم من قال انه يفيد التكرار في العرف لانه لا يقال فلان
كان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة واحدة في عمره **المسألة الرابعة عشر** اذا قال الراوي صلى
رسول الله عليه السلام بعد الشفق فقال قائل الشفق مشترك بين الحمرة والبياض وانا احمله على وقوعه بعدهما
جميعا خطأ لان اللفظ المشترك لا يمكن حمله على مفهوميه معا كما تقدم اما المتواطي فمثاله قول الراوي
صلى عليه السلام في الكعبة فلا يمكن ان يستدل به على جواز الفرض والنفل لانه انما يتبع لفظ الصلوة لا فعلها
فذلك الواقع لا يمكن ان يكون فرضا ونفلا او بالعكس فلا يدل على العموم والله اعلم **المسألة الخامسة
عشر** قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى

مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب ان كنت لا تسميه عموما لانك لا
تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به انه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه
فباطل لان البحث عن ان المفهوم هل له عموم ام لا فرع على ان المفهوم حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم
القطع بانتفاء الحكم عما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة **القسم
الثاني في الخصوص المسألة الاولى** حد التخصيص على مذهبنا اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه وعند الواقفية اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي صح وتناوله او لم
واما قولنا العام مخصوص فمعناه انه استعمل في بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم اراد به بعض
ما يصلح له ذكر اللفظ دون بعض واما الذي به يصير العام خاصا فهو قصد المتكلم لانه اذا قصد باطلاقه
تعريف بعض ما تناوله او بعض ما يصح ان يتناوله على اختلاف المذهبين فقد خصه واما المخصص
للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد وهو ارادة صاحب الكلام لانها المؤثرة في ايقاع ذلك
الكلام لافادة البعض فانه اذا جاز ان يرد الخطاب خاصا وجاز ان يرد عاما لم يترجح احدهما على
الاخر الا بالارادة ويقال بالمجاز على شيئين احدهما من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا في ذاته وثانيهما
من اعتقد ذلك او وصفه به وان كان ذلك الاعتقاد باطلا والله اعلم **المسألة الثانية** في الفرق
بين التخصيص والنسخ النسخ لا معنى له الا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بين
التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص لكن الناس اعتبروا في التخصيص امورا لفظية اخرجوه
لاجلها عن كونه كالجنس للنسخ وتلك الامور خمسة احدها ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ و
النسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وثانيها ان نسخ شريعة بشريعة اخرى يصح
وتخصيص شريعة بشريعة لا يجوز وثالثها ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك ورابعها
ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا والمخصص لا يجب ان يكون متراخيا سواء جوزت المقارنة او لم يجب
على اختلاف القولين وخامسها ان التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس والنسخ لا يقع بهما واما الفرق
بين التخصيص والاستثناء فهو فرق ما بين العام والخاص عندي ومنهم من تكلف بينهما فرقا فاحدها ان
الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد فالسبعة مثلا اسمان السبعة وعشرة
الا ثلثه والتخصيص ليس كذلك وثانيها ان التخصيص يثبت بقرائن الحال فانه اذا قال رايت الناس دلت
القرينة على انه ما راى كلهم والاستثناء لا يحصل الا بما يشبهه وثالثها ان التخصيص يجوز تاخيره
لفظا والاستثناء لا يجوز فيه ذلك وهذه الوجوه متكلفة والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ
وغيرهما **المسألة الثالثة** فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز الذي يتناول الواحد لا يجوز
تخصيصه لان التخصيص عبارة عن اخراج البعض من الكل والواحد لا يعقل ذلك فيه واما الذي
يتناول اكثر من واحد فعمومه اما من جهة اللفظ ويصح تطرق التخصيص اليه واما من جهة المعنى
وهو امور ثلثة احدها ان العلة الشرعية هل يجوز تخصيصها او سياق الكلام فيه في باب القياس

وثانيهما مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب والتخصيص فيه جائز اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ نحو يسمد لم اذا ضربت نضرب الوالد اذا ارتد ولا يجوز اذا عاد بالنقض عليه وثانيهما مفهوم المخالفة فانه يقتضي نفي الحكم عند انتفاء المذكور ويجوز ان يقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه **المسئلة الرابعة** يجوز اطلاق لفظ العام لارادة الخاص امرا كان او خبرا خلافا لقوم لنا الدليل على جوازه وقوعه في القرآن كقوله تعالى اقتلوا المشركين الله خالق كل شيء وتعالى في العرف جاني كل الناس والمراد البعض احتجوا بانه اذا اريد بالخبر العام بعضه اوهم الكذب ولو كان جوازه يحمل على التخصيص لما نافى كونه كذبا لما وجد في الدنيا كذب ودخول التخصيص في الامر يوهم البداء والجواب اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص نبيناه الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداء **المسئلة الخامسة** في الغاية التي لا يمكن ان ينتهي تخصيص العموم الى اقل منها اتفقوا في الفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها في التخصيص الى الواحد و اختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال انه لا يجوز تخصيصه بما هو اقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاءها الى الواحد ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم واحتج بان ذكر الواحد يجري مجرى الكثير وهو الاصح اما انه لا بد من بقاء الكثرة فلان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف وقد اكل رمانة واحدة او ثلثة عابه اهل اللغة احتج من جوز ذلك بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير موضوعه فليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الآخر فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد والجواب لا نسلم انه ليس بعض المراتب اولى من بعض وتقريره ما ذكرناه اما انه يجوز استعماله في حق الواحد على سبيل التعظيم فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر فقدرنا فنعم القادرون **المسئلة السادسة** اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف ما كان التخصيص وقال ابو علي وابو هاشم يصير مجازا كيف ما كان التخصيص ومنهم من فصل وذكر فيه وجوها والمختار قول ابي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا وتقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية اما العقلية فالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فنحو ان يقول المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير مسماه لقرينة مخصوصة وذلك هو المجاز فان قلت لم لا يجوز ان يقال لفظة العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص قلت فتح هذا الباب يفضي الى ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه والكلام في ان العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز ام لا فرع على ثبوت

اصل المجاز فاما ان كانت القرينة لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو تميم الطوال فهاهنا لا يصير مجازا والدليل عليه ان لفظ العموم حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء اليه لا يفيد البعض لانه لو افاده لما بقي شيء يفيد الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض بطل ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذكر البعض وافادة ذلك المجموع لذكر البعض حقيقة تنبيه اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ثم قال النبي عليه السلام في الحال الا زيدا فهذا التخصيص بدليل منفصل او متصل فيه احتمال **المسئلة السابعة** يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فذكر الكرخي ان المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والمختار انه لو خصص تخصيصا مجملا لا يجوز والا جاز ومثال التخصيص المجمل كما اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ثم قال المراد بعضهم لنا وجوه الاول ان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في القسم الآخر وعلى كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد من هذين القسمين والاول باطل لانه لو كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الآخر لزم الدور وان اشترط كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم ولا ينعكس فيتوقف كونه حجة في ذلك القسم يصح ان يتم بدون كونه حجة في هذا القسم فيكون العام المخصوص حجة في ذلك القسم هذا خلف انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فلم يكن جعل البعض شرطا للآخر اولى من العكس والقسم الثالث ايضا باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو محال ولما بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذكر البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الآخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في ذكر البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الآخر وفي الكل او لم يثبت ذلك فثبت ان العام المخصوص حجة الثاني وهو ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم و العارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي قائم وذلك لان المقتضي هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم وصيغة العموم دالة على ثبوت الحكم في كل الصور والدال على ثبوت الحكم في كل الصور دال على ثبوته في محل التخصيص وفي غير محل التخصيص فثبت ان المقتضي لثبوت الحكم في غير صورة التخصيص قائم انما قلنا ان العارض الموجود لا يصلح معارضا لان العارض انما هو بيان ان الحكم غير ثابت في هذه الصورة المعينة ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الصورة الاخرى فثبت ان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون منافيا لثبوت الحكم في الصورة الاخرى فثبت ان المقتضي قائم والمانع مفقود فوجب ثبوت الحكم الثالث ان عليا اعترض في الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت ولم ينكر

عنه احد من الصحابة فيه فكان اجماعا احتجوا بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره
بعد صرفه عن الظاهر وحينئذ لا يكون حمله على بعض المراد اولى من بعض فيصير مجملا الجواب لا نسلم
ان ليس البعض اولى من البعض بل عندنا يجب حمله على الباقي **المسألة الثامنة** قال ابن سريج
لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك
به وقال ابو بكر الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصصة واحتج الصيرفي بوجوه
احدها لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب انه هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الطلب
انه هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك مثله بيان الملازمة انه لو وجب
التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لاجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك
بحقيقة اللفظ [illegible] ثم اجمعنا بان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول الى المجاز
فوجب ان يكون [illegible] وثانيها ان [illegible] يحملون الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن انه هل وجد
ما يوجب العدول ام لا فاذا وجب ذلك في العرف وجب ايضا في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وثالثها ان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي
في اثبات ظن الحكم واحتج ابن سريج بانه قبل قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص
قبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة وان لا يكون والاصل ان لا يكون حجة ابقاء
للشيء على حكم الاصل والجواب ان ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراء العموم على العموم اولى
من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن **فرع** اذا قلنا
يجب نفي المخصص فذلك مما لا سبيل اليه الا بان يجتهد في الطلب ثم لا يجد لكن الاستدلال بعدم
الوجدان على عدم الوجود لا يورث الا الظن الضعيف **القسم الثالث** فيما يقتضي تخصيص
العموم والكلام في هذا القسم يقع في اطراف اربعة احدها الادلة المتصلة المخصصة وثانيها الادلة
المنفصلة المخصصة وثالثها بناء العام على الخاص ورابعها ما ظن انه من مخصصات العموم وليس
كذلك **القول** في تخصيص العام بالادلة المتصلة وفيه ابواب **الباب**
الاول في الاستثناء المسألة الاولى الاستثناء اخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ الا او
ما اقيم مقامه وانما قلنا ما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه والدليل على
صحة هذا التعريف ان الذي يخرج بعض الجملة منها اما ان يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا
خارج عن هذا التعريف واما ان يكون لفظيا وهو اما ان يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة والا
كان لغوا وهذا ايضا خارج عن الحد او متصلا وهو اما المقيد بالصفة او الشرط او الغاية او
الاستثناء اما المقيد بالصفة فالذي خرج لم يتناوله لفظ المقيد بالصفة لانك اذا قلت اكرم بني
تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف قولنا اكرم بني تميم الا زيدا
فان الخارج هو زيد تناوله صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن المقيد بالشرط واما

فلا يكون داخلا

بالغاية والغاية كما في قوله الى المرافق خارج الاستثناء فثبت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق
عليه **المسألة الثانية** يجب ان يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه عادة واحترزنا بقولنا
عادة عما اذا طال الكلام فان ذلك لا يمنع من اتصال الاستثناء ولذلك قطع الكلام بالنفس والسعال
لا يمنع من اتصاله به وعن ابن عباس انه جوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد
منها ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله فيما نواه ولنا
وجهان الاول لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود في الطلاق والعتاق ولم يتحقق الحنث
اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء فيغير حكمه الثاني نعلم بالضرورة ان من قال اليوم لوكيله بع داري
من اي شخص كان ثم قال بعد شهر الا من زيد فان العرب لا يجعلون هذا الاستثناء عائدا الى ما تقدم
احتجوا بانه يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء والجواب ان هذا يبطل بالشرط
وخبر المبتدا ثم نطالبهم بالجامع **المسألة الثالثة** استثناء الشيء من غير جنسه باطل على
سبيل الحقيقة وجائز على سبيل المجاز والدليل على الاول ان الاستثناء من غير الجنس لو صح لصح اما
من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدال على الشيء فقط يمتنع دلالته على ما يخالفه جنسا ومسماه
واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه والثاني ايضا باطل لانه لو جاز حمل
اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى لصح الاستثناء لجاز استثناء كل شيء من كل شيء لان
كل شيئين فلابد وان يشتركا من بعض الوجوه واذا حمل المستثنى منه على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما
ان العرب لم يصححوا استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم احتجوا بالقرآن والشعر
والمعقول اما القرآن فخمس آيات احدها قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وثانيها
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وهو ما كان منهم بل من الجن وثالثها لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ورابعها ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من
جنس العلم وخامسها لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو
اما الشعر فقوله وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقوله وما بالربع من احد الا
الاواري والاواري ليس من جنس الاحد واما المعقول فهو ان الاستثناء تارة يقع عما يدل
اللفظ عليه دلالة المطابقة والتضمن وتارة عما يدل عليه دلالة الالتزام واذا قال له على الف
دينار الا ثوبا فمعناه قيمة ثوب والجواب عن قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ والجواب ان الا هاهنا ليس استثناء بل هو بمعنى لكن او يقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا اذا اخطأ فغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين لما بان يختلط بالكفار ويظن انه منهم
او بان يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا واما قوله الا ابليس فقيل انه كان من الملائكة ولا يدفع
الدلالة على ان كونه من الجن يمنع كونه من الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن انما حسن الاستثناء
لانه كان مأمورا بالسجود كالملائكة فكانوا مأمورين بذلك فكانه قال فسجد المأمورون

إلا إبليس ولنا قوله تعالى إلا أن تكون تجارة إلا اتباع الظن بعد اتفاق النحاة بجملته ليس باستثناء
ثم فسر البصريون بقولهم لكن اتباع الظن والكوفيون بقولهم سوى اتباع الظن والجواب
عن الثمو أن الاستثناء حول تفسيرنا بالمؤنث أو بالمصدر المراد خالف العامة والعجب فيهم وعن
الثالث أنه لو صح الاستثناء من الجنس لزم استثناء كل شيء من كل شيء على ما بيناه.

المسألة الرابعة

أجمعوا على فساد الاستثناء المستوعب ثم من الناس من قال شرط المستثنى أن لا يكون أكثر مما بقي بل
يجب أن يكون مساويا وما أقل وقال القاضي بل شرطه أن لا يكون أكثر ولا مساويا بل أقل والذي يدل
على فساد القولين أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال لفلان علي عشرة إلا تسعة يلزمه واحد ولولا أن هذا
الاستثناء صحيح لغة وشرعا لما كان كذلك وهذا يدل على فسادهما والقول الثاني خاصة قوله تعالى إن عبادي
ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك وقال حكاية عن إبليس لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ولو
كان المستثنى أقل من المستثنى منه لزم في اتباع إبليس وفي المخلصين أن يكون كل واحد منهما أقل من الآخر
وذلك محال حجة القاضي أن المقتضي لتساوي الاستثناء في المساوي والأكثر بيان منتفي الفساد أن
الاستثناء بعد المستثنى كالمعبر عنه لو رواه غير مقبول بيان الفارق أن الشيء القليل يكون في معرض النسيان
لقلة التفات النفس إليه والكثير يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات القلب إليه فإذا أقر بالعشرة فربما
كان تلك العشرة منقصة بشيء قليل أو لأن كانت ناقصة لكن ما دام منها شيئا قليلا إلا أنه نسي ذكر القدر لقلته
فلا جرم أقر بالعشرة الكاملة ثم إنه بعد الإقرار تذكر ذلك القدر فوجب أن يكون متمكنا من استدراكه
بالجملة ذكر شرعا استثناء الأقل من الأكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل أو الأكثر كما ذكرنا أن الكثرة
مظنة الذكر وإذا ظهر الفارق بقي المقتضي سليما عن المعارض والجواب عنه الاستثناء مع المستثنى كاللفظ
الواحد الدال على ذلك القدر وعلى هذا الوجه سقط ما ذكرته.

المسألة الخامسة

الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات مثال الأول قولنا فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما مثال الثاني إن عبادي
ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك وزعم أبو حنيفة رضي الله عنه أن الاستثناء من النفي لا يكون إثباتا فقال
إن الحكم بالنفي والحكم بالإثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء من النفي أن المستثنى غير محكوم عليه
لا بالنفي ولا بالإثبات لنا أنه لو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتا لما كان قولنا لا إله إلا الله موجبا ثبوت الإلهية
لله بل كان معناه نفي الإلهية عن غيره وأما ثبوت الإلهية لله فلا ولو كان كذلك لما تم الإسلام ولما كان
ذلك باطلا علمنا أنه يفيد الإثبات احتج أبو حنيفة رضي الله عنه بقوله عليه السلام لا نكاح إلا بولي ولا
صلاة إلا بطهور ولا يلزم منه حصول النكاح عند حضور الولي وحصول الصلاة عند حصول الوضوء
بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين.

المسألة السادسة

الاستثناء إذا تعدد فإن كان البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عائدا إلى المستثنى منه كقولك لفلان
علي عشرة إلا أربعة وإلا خمسة ولزم منه كذلك وإن لم يكن كذلك فالاستثناء الثاني إن كان أكثر من الأول أو مساويا
له عاد أيضا إلى الأول كقولك لفلان علي عشرة إلا أربعة إلا خمسة إلا أربعة إلا خمسة أو إلا أربعة

فإن كان أقل من الأول كقولك لفلان علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة فالاستثناء الثاني إما أن يكون عائدا إلى
الاستثناء الأول فقط أو إلى المستثنى منه فقط أو إليهما معا أو لا إلى واحد منهما والأول هو الحق والثاني
باطل لأن القرب لو لم يقتض الأولوية فلا أقل من المساواة والثالث أيضا باطل لوجهين أحدهما أن
المستثنى منه مع الاستثناء الأول لا بد وأن يكون أحدهما نفيا والآخر إثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد إليهما معا
والاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن أحد الأمرين الخارجين عليه
ما أثبته في الآخر فينجبر النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء الثاني فيصير الاستثناء الثاني لغوا
وثانيهما أن الاستثناء الثاني لو رجع إلى الاستثناء الأول والمستثنى منه معا لزم أن يكون نفيا وإثباتا معا
وهو محال فإن قلت النفي والإثبات إنما يتنافيان لو رجعا إلى شيء واحد من وجه واحد فأما عند
رجوعهما إلى شيئين فلا يتنافيان قلت لنفرض أنه قال علي عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين فالاستثناء الثاني
لما رجع إلى المستثنى منه أخرج منه درهما آخر ولما رجع إلى الاستثناء الأول اقتضى ذكر إثبات ذلك الدرهم
للمستثنى منه فيكون ذكر الاستثناء نفيا وإثباتا من المستثنى منه وهو محال وأما الرابع وهو أن لا يرجع
الاستثناء الثاني لا إلى الاستثناء الأول ولا إلى المستثنى منه فهو باطل بالاتفاق.

المسألة السابعة

الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة هل يعود إليها بأسرها أم لا فذهب الشافعي وأصحابه إلى عوده إلى
الكل وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى اختصاصه بالجملة الأخيرة وذهب القاضي منا والمرتضى من الشيعة إلى
التوقف إلا أن المرتضى توقف للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك أيضا ومنهم من فصل القول فيه وذكروا
فيه وجوها وأدخلها في التحقيق ما قيل إن الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع واحد أو يكونا نوعين
فإن كانا من نوع واحد فإما أن تكون إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى أو لا تكون كذلك فإن كان الثاني فإما أن تكون
تختلف الاسم والحكم أو يتفق الاسم ويختلف الحكم أو يختلف الاسم ويتفق الحكم فالأول كقولنا أطعم ربيعة واخلع على
مضر إلا الطوال والظاهر هاهنا اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة
المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى مستقلة بنفسها إلا والجملة الأخرى مستقلة بنفسها إلا وقد تم غرضه من
الأولى فلو كان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه من الجملة الأولى وأما الثاني فكقولنا
أطعم ربيعة واخلع على ربيعة إلا الطوال والثالث فكقولنا أطعم ربيعة وأطعم مضر إلا الطوال والحكم
هاهنا أيضا كما ذكرنا لأن كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر أنه لم ينتقل عن إحداهما إلا وقد تم
غرضه بالكلية منها وأما إن كانت إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى فإما أن يكون حكم الأولى مضمرا في الثانية
كقوله أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال أو اسم الأولى مضمرا في الثانية كقوله أكرم ربيعة واخلع عليهم
إلا الطوال فالاستثناء في هذين القسمين راجع إلى الجملتين لأن الثانية لا تستقل إلا مع الأولى فوجب رجوع
حكم الاستثناء إليهما وأما إن كانت الجملتان نوعين من الكلام فإما أن تكون القصة واحدة أو مختلفة فإن
كانت مختلفة فهو كقولنا أكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون إلا أهل البلدة الفلانية فالاستثناء فيه
يرجع إلى ما يليه لاستقلال كل واحد من الجملتين بنفسها وأما إن كانت القصة واحدة فهو كقوله تعالى

والذين يرمون المحصنات فالقصة واحدة وانواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة
خبر فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة الاخيرة لاستقلال كل واحد من تلك الجمل بنفسها وللانصاف ان هذا
الشيخ حق لكنا اذا اردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى دعوى الاشتراك بل بمعنى انا لا نعلم حكمه في
اللغة واحتج الشافعي رضي الله عنه بوجوه اولها ان الشرط متى تعقب جملا عاد الى الكل فكذلك
الاستثناء والجامع ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه وايضا فمعناهما واحد لان قوله تعالى في اية القذف
الا ان تابوا جار مجرى قوله واولئك هم الفاسقون ان لم يتوبوا ويقرب من هذا الدليل قولهم اجمعنا على
ان الاستثناء بمشيئة الله عائد الى كل الجمل فالاستثناء بغير المشيئة يجب ان يكون كذلك وثانيها ان حرف العطف
يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان تقول رايت بكر بن خالد
وبكر بن عمرو وبين ان تقول رايت البكرين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها
فكذا ما صار بحكم العطف كالجملة الواحدة وثالثها انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان ركيكا جدا
فيتعين ان يريد الاستثناء عن كل الجمل الطريق الى ذكر لا بد له الاستثناء عقيب الجملة الاخيرة ففي
هذه الصورة يكون الاستثناء راجعا الى كل الجمل والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في هذه
الصورة كذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك ورابعها لو قال القائل علي خمسة وخمسة الا سبعة كان
الاستثناء ها هنا عائدا الى الجملتين والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة فكذا في غيرها
دفعا للاشتراك واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه اولها ان الدليل ينفي اعتبار الاستثناء لان العمل
به في الجملة الواحدة يبقي العمل بالباقي في سائر الجمل بيان الثاني ان الاستثناء ينفي ما اقتضاه العموم
ظاهره وهو خلاف الاصل بيان الفارق ان الاستثناء لا يستقل بنفسه فلا بد ان يعلق الحكم فلا بد من
تعليقه بشيء لئلا يصير لغوا وتعليقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن اللغوية فلا حاجة الى تعليقه
بسائر الجمل واذا ثبت النافي والفارق ثبت انه لا يجوز عوده الى الجمل الكثيرة والخصم قال انه يتصل
مخرجا فبقي ان يقال فلم خصصتموه بالجملة الاخيرة فنقول هذا سؤال فرع فنقول لنا فيه وجهان
الاول اتفاق اهل اللغة على ان للقرب تاثيرا في هذا المعنى ثم يدل عليه امور اربعة الاول اتفاق البصريين
على انه اذا اجتمع عاملان على المعمول الواحد فاعمال الاقرب اولى الثاني انهم قالوا في ضرب زيد
عمرا واكرمته ان هذه الهاء ان يرجع الى عمرو المضروب اولى من ان يرجع الى زيد الضارب
للقرب الثالث انهم قالوا في قولنا ضرب سلمى سعدى انه لما تعذر اعراب اللفظ وتعذر معناه بما يجعل
احدهما بالفاعلية اولى من الاخر فاعتبروا المجاورة فقالوا الذي يلي الفعل اولى بالفاعلية الرابع
انهم قالوا في قولهم اعطى زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون كل واحد من عمرو وبكر مفعولا اولا
وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح وجب اعتبار القرب الوجه الثاني ان كل من صرح بالاستثناء
الى جملة واحدة خصصه بالاخيرة وصرفها الى غيرها خرق للاجماع فهذا تمام هذه الحجة

وثانيها ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل لو رجع الى جميعها لم يخل اما ان يضمر مع كل جملة استثناء
يعقبها او لم يضمر ذلك بل الاستثناء المصرح به في اخر الجمل هو الراجع الى جميعها والاول باطل لان
الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة ولا ضرورة ها هنا والثاني ايضا باطل لان العامل في نصب ما
بعد حرف الاستثناء هو ما قبله من فعل او تقدير فعل فاذا فرضنا رجوع ذلك الاستثناء الى كل الجمل كان العامل
في نصب المستثنى اكثر من الواحد لكنه لا يجوز ان يجتمع عاملان في اعراب واحد اما اولا فلان سيبويه نص عليه
وقوله حجة واما ثانيا فلانه يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال وثالثها ان الاستثناء من
الاستثناء مختص بما يليه فكذا في سائر الصور دفعا للاشتراك عن الوضع ورابعها ان الجملة اذا كانت كل
واحدة منها مستقلة بنفسه فالظاهر انه لم ينتقل عن واحدة منها الى غيره الا اذا تم غرضه منها لانه لما كان
السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام اخر اعلى ويدل على استكمال
الغرض من ذكر الاول اذا ثبت هذا فلو حكمنا برجوع الاستثناء الى كل الجمل المتقدمة نقض ذلك قولنا
انه لما انتقل عن الكلام الاول تم غرضه منه واحتج الشريف المرتضى على الاشتراك بامور
احدها ان القائل اذا قال اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا جاز ان يستفهم المخاطب انه اراد استثناء
الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة والاستفهام دليل الاشتراك وثانيها انا وجدنا الاستثناء في القرآن والعربية
تارة عائدا الى كل الجمل واخرى مختصا بالاخيرة وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك وثالثها
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني قائما او في الدار او يوم الجمعة احتمل فيما ذكرناه من الحال
والظرفين ان يكون المتعلق بجميع الافعال وان يكون مقصورا على الاقرب واحتمال الامرين من مذهب اهل
اللغة ضروري واذا صح ذلك في الحال والظرف صح ايضا في الاستثناء والجامع ان كل واحد منهما فضلة تاتي
بعد تمام الكلام فهذا مجموع ادلة القاطعين اما ادلة الشافعي رضي الله عنه فالجواب عن الاول انه منع الحكم
في الاصل وبتقدير التسليم فنطالب بالجامع قوله انهما اشتركا في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص
قلنا لا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض الوجوه اشتراكهما في كل الاحكام قوله تارة مع الشرط والاستثناء
واحد قلنا ان لا نسلم انه لا فرق بينهما اصلا لكان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه ولئن سلمنا الفرق
طالبناكم بالجامع وبهذا الجواب يخرج عن الاستثناء بمشيئة الله تعالى والجواب عن الثاني انكم ان ادعيتم
انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف بعضها على البعض كان قياس احدهما على الاخر قياسا
للشيء على نفسه وان سلمتم الفرق طالبناكم بالجامع وعن الثالث انه يكره عليه الاضمار بتكرير
الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع التنبيه على ما يقتضي عوده الى الكل وذلك لا يقدح في الفصاحة وعن
الرابع ان هناك انما رجع الاستثناء الى الجملتين لانه لا بد من اعتبار كلام العاقل ولما تعذر رجوعه
الى احد الجملتين وجب رجوعه اليهما وهذه الضرورة غير حاصلة في سائر المواضع واما ادلة
الحنفية فالجواب عن الاول من وجهين احدهما انه ينتقض بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وبالشرط
فان ذلك غير مستقل بنفسه مع انهما يعودان الى كل الجمل عندهم فان قلت الفرق هو ان

الشرط ولكن تأخر صورة فهو متقدم معنى وإذا كان متقدما صار كأنه جاء بعده شروط أخر وأما
الاستثناء بالمشيئة فإنه يقتضي صيرورة الكلام بأسره موقوفا فلا يختص ذكرها بالبعض دون البعض
قلت لا نسلم أن الشرط يجب أن يكون متقدما على الكل بل يجوز أن يكون متقدما على الجملة الأخيرة
وليس علينا ذكره فلا نسلم أن التقدم يقتضي الرجوع إلى الكل بل لعله يكون مختصا بما يليه وأما الاستثناء
بالمشيئة فلا نسلم أنه لا يقتضي كون الكل موقوفا بل يختص بالجملة الأخيرة وفي الصور الخفية أن يقولوا
هذين الإلزامين تخرج دليلهم وثانيهما أنا إن سلمنا أن الاستثناء على خلاف الأصل قوله لأنه يوجب صرف
العموم عن ظاهره قلنا لا نسلم فإنا بينا في مسألة أن العام المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا أن لفظ
العموم مع لفظ الاستثناء يصير كاللفظ الواحد الدال على ما بقي بعد الاستثناء وعلى هذا التقدير لا يكون
الاستثناء على خلاف الدليل وعن الثاني لا نسلم أنه لا يجوز أن يجتمع على المعمول الواحد عاملان ونص
سيبويه على أنه لا يجوز معارض بنص الكسائي أنه يجوز وقوله يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان
قلنا إن العوامل الإعرابية معرفات لا مؤثرات واجتماع المعرفات على الواحد غير ممتنع وعن الثالث
أن الاستثناء لو عاد إليه وإلى المستثنى منه لزم التناقض المذكور ليس فيما تقدم وذلك غير
حاصل في الاستثناء المجموع وعن الرابع أن يقول إنما يرد من يقول إنه مستقل فالأولى أن يعقبه أنه لم
يستقل بنفسه إلى غيره إلا بعد فراغه عن إحدى الجملتين عن جميع الأحكام أولا وهذا ممنوع بل هو
أول المسألة لأن عند نا من أحكامها ذكر الاستثناء الذي ذكره في آخر الجمل وليس عندهم شيء آخر فما ذكروه
لسلط فيه وأما أدلة الشريف فالجواب عن الأول والثاني منهما ما تقدم في باب العموم وعن الثالث
لا نسلم التوقف في حال الظرفين بل تخصيصها بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي
لنا التوقف لكن لا على سبيل الاشتراك بل على سبيل أنا لا ندري أن الحق ما هو عند أهل اللغة
فإن قيل على الاشتراك كلا الاستفهام والاستعمال كان ذلك لأنه عود إلى الطريق الأول وليس لنا أن نقول
إنه يجب أن يكون الأمر كذلك في الاستثناء قوله الجامع هو كون كل واحد من هذه الثلاثة فضلة يأتي بعد تمام
الكلام قلنا الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي في كل الوجوه

الباب الثاني في التخصيص بالشرط

المسألة الأولى الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر
في تأثيره لا في ذاته ولا يرد عليها العلة لأنها نفس المؤثر والشيء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط
العلة لأن العلة يتوقف عليهما في ذاتها وهذا هو الشرط الشرعي وهو كالإحصان فإنه شرط اقتضاء الزنا
لوجوب الرجم **المسألة الثانية** صيغ الشرط إن وإذا ومنها بعد الاستقراء كون كلمة
واحدة منها صيغ الشرط والفرق بينهما أن إن يدخل على المحتمل لا على المتحقق وإذا يدخل عليهما
تقول أنت طالق إذا احمر البسر ولا تقول إن احمر البسر ذكره المرعي **المسألة الثالثة** أن المشروط يتوقف
حصوله ذكرته بشرع تقدمه ومع أن الشرط على أقسام ثلاثة أحدها الذي يستحيل أن يدخل
في الوجود إلا دفعة واحدة ثانيها ما يتوقف كان ذلك لأنه في نفسه واحد لا تركيب فيه أو لأنه كان مركبا

لكن يستحيل أن يدخل شيء من أجزائه في الوجود إلا معا وثانيهما ما يستحيل أن يدخل جميع أجزائه في الوجود
كالكلام والحركة فإن المتكلم بلفظة يكون حصول الحرف الأول منها قبل الثاني فلا يوجد حصول
الثاني حال الأول وثالثها ما يصح أن يدخل في الوجود تارة بمجموعه وتارة متعاقب أجزائه فنقول
الحكم المعلق على الشرط إما عدمها أو وجودها فإن كان المعلق عدمه حصل الحكم في أول زمان
الثالث في أول زمان عدمها وإن كان الشرط وجودها فنقول أما في القسم الأول فالحكم يحصل في أول
زمان وجود الشرط وأما في القسم الثاني فإنه يحصل عند حصول آخر جزء من أجزاء الشرط لأنه ليس
لذلك المجموع وجود في التحقيق وأهل العرف يحكمون عليه بالوجود وإنما يحكمون عليه بذلك عند دخول
آخر جزء من أجزائه في الوجود والحكم كان معلقا على وجوده فوجب أن يحصل الحكم في ذلك الوقت وأما في
القسم الثالث فنقول وجوده دفعة إنما يتحقق عند دخول جميع أجزائه في الوجود دفعة واحدة لكن
في القسم الثاني عدلنا عن هذه الحقيقة للضرورة وهي مفقودة في هذا القسم فوجب اعتبار تمامه أن يحصل
مجموع أجزائها دفعة واحدة يترتب الجزاء عليه ولا أثر لهذا معنى في البحث الأصولي اللهم إلا إذا قام
دليل شرعي على العدول عنه **المسألة الرابعة** الشرطان إذا دخلا على جزاء واحد فإن
كان الشرطين على الجمع لم يحصل المشروط إلا عند حصولهما معا وهو كقوله إن دخلت الدار وكلمت
زيدا فأنت طالق ولو رتب عليهما جزاءين كل واحد من الشرطين معتبر في كل واحد من الجزاءين على النوع
بل على سبيل الجمع وإن كان على البدل كان كل واحد منهما وحده كافيا في الحكم كقوله إن دخلت الدار أو كلمت
زيدا **المسألة الخامسة** الشرط الواحد إذا دخل على شرطين فإن دخل عليهما على
سبيل الجمع أو على البدل والأول كقوله إن جئتني أكرمتك وأعطيتك فيقتضي حصولهما معا والثاني
كقوله إن جئتني أكرمتك أو أعطيتك فيقتضي أحدهما لا بعينه أيهما كان **المسألة السادسة**
اختلفوا في أن الشرط الداخل على الجمل هل يرجع حكمه إليها بالكلية فاتفق أصحابنا الشافعي وأبو حنيفة
رضي الله عنهما على رجوعه إلى الكل وذهب بعض الأدباء إلى أنه يختص بالجملة التي تليه حتى إن كان متأخرا
اختص بالجملة الأخيرة وإن كان متقدما اختص بالجملة الأولى والمختار التوقف كما في مسألة الاستثناء
المسألة السابعة اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا
على أنه يحسن التقييد بشرط أن يكون الخارج أكثر من الباقي وإن اختلفوا فيه في الاستثناء **المسألة
الثامنة** لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتأخيره إنما النزاع في الأولى والأشبه أن يكون الأولى
هو التقديم خلافا للفراء لنا أن الشرط متقدم في الرتبة على الجزاء لأنه شرط تأثير المؤثر فيه
ربما يستحق التقدم طبعا يستحق التقدم وضعا

الباب الثالث

في تخصيص العام بالغاية والصفة وفيه فصلان الأول في تقييد العام بالغاية وفيه أبحاث
الأول أن لتحديد الشيء بنهايته وطرفه ومقطعه الثاني ألفاظها حتى وإلى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن وأيديكم إلى المرافق الثالث أن التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم
فيما وراء الغاية بخلاف الحكم فيما قبلها لأن الحكم لو ثبت فيما وراء الغاية لم يكن الغاية مقطعا

بل يكون الغاية نهاية والأولى أن الذي يكون الغاية إما أن يكون منفصلا عن ذي الغاية بمفصل معلوم كما في
قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل أو لا يكون كذلك كقوله فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فإن
المرفق غير متميز عن اليد بمفصل محسوس أما القسم الأول فيجب أن يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف
حكم ما قبلها لأن انفصال أحدهما عن الآخر معلوم بالحس وأما الثاني فالأحسن أن يكون حكم ما بعده بخلاف
ما قبله لأنه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل معلوم لم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك أولى من بعض
فوجب ههنا دخول ما بعده فيما قبله الرابع يجوز اجتماع الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى
يغتسلن وههنا الغاية في الحقيقة هي الأخيرة وهي مع الأولى لقربها منها يرى انتهاء بهما

الفصل الثاني في تقييد العام بالصفة والصفة إما أن يكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولنا
رقبة مؤمنة ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيئين وههنا إن كان أحدهما متعلقا بالآخر كقولك
أكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة وإن لم يكن فالبحث فيه يجيء كما في الاستثناء
والشرط

القول في تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة نقول تخصيص العموم
إما أن يكون بالعقل أو بالحس أو بالدلائل السمعية وهو على وجوه تخصيص المقطوع بالمقطوع وتخصيص
المقطوع بالمظنون وبالعكس وفي كل واحد فصول

الفصل الأول في تخصيص العموم
بالعقل مثاله كون بضرورة العقل كقوله خالق كل شيء فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه
وبنظر العقل كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا فإنا نخصص الصبي والمجنون
لعلمنا بالنظر بعجزهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل والأشبه عندي أنه لا خلاف
في المعنى بل في اللفظ أما أنه لا خلاف في المعنى فلأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل
منع من ثبوته في بعض الصور فإما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال
أو نرجح النقل على العقل وهو محال لأن العقل أصل للنقل والقدح في العقل قدح في أصل النقل
والقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا وإما أن نرجح حكم العقل على مقتضى العموم
وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل وأما البحث اللفظي فهو أن العقل هل يسمى مخصصا أم لا
فنقول إن أردنا بالمخصص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير
مخصص لأن المقتضي لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالمتكلم والعقل يكون دليلا على تحقق
تلك الإرادة فالعقل يكون دليل المخصص لا نفس المخصص ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون
الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لأن المؤثر في ذلك التخصيص هو الإرادة لا تلك الألفاظ
فإن قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لأن من سقط رجلاه سقط
عنه فرض غسل الرجلين وذلك إنما عرف بالعقل

الفصل الثاني في التخصيص
بالحس وهو قوله تعالى وأوتيت من كل شيء فإنها لم تكن شيء من السماء والعرش والكرسي في يدها

الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع **المسئلة الأولى**
في تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا لبعض أهل الظاهر لنا أن وقوعه دليل جوازه

لأن قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء مع قوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن
وكذلك قوله ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب احتجوا بأن التخصيص
دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه وإما أن يرجح أحدهما على الآخر من غير مرجح وهو الزائد
إن كان على سبيل التخصيص فقد حصل الغرض وإن كان بالنسخ فقد حصل الغرض أيضا لأن كل من جوز
نسخ الكتاب بالكتاب جوز تخصيصه به أيضا احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم
فوض البيان إلى الرسول فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله والجواب أنه معارض بقوله تعالى
تبيانا لكل شيء وقد بين النبي عليه السلام التخصيص بما تقدم **المسئلة الثانية** في تخصيص
السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز أيضا لأن العام والخاص إذا اجتمعا فإما أن يعمل بمقتضاهما
أو يترك العمل بهما أو نرجح العام على الخاص وهذه الثلثة باطلة بالإجماع فثبت تقديم الخاص على
العام **المسئلة الثالثة** تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولا كان أو فعلا وهو
جائز للدليل الذي مر وأيضا فقد وقع ذلك أما بالقول فلأنهم خصصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله في
أولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وبقوله لا نتوارث أهل ملتين وأما بالفعل فلأنهم خصصوا
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن وأيضا
تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وقد ظن بعض فقهائنا أنه لا يجوز ودليله ما تقدم الذي
مر **المسئلة الرابعة** في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالإجماع وهو جائز لأنه
واقع فإنهم خصصوا آية الإرث بالإجماع على أن العبد لا يرث وخصصوا آية الجلد بالإجماع على أن
العبد كالأمة في تنصيف الجلد وأما تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فغير جائز لأن إجماع
وإن أجمعوا على الحكم العام مع سبق المخصص كان خطأ والإجماع على الخطأ لا يجوز والله أعلم
المسئلة الخامسة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عليه السلام هل
يجوز أم لا والتحقيق فيه أن اللفظ العام إما أن يكون متناولا للرسول عليه السلام أو ما كان متناولا له
فإن كان فذكر الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فنقول إن دل
دليل على أن حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا أو في الكل إلا ما خصه الدليل أو في تلك الواقعة كان ذكر
تخصيصا في حق غيره ولكن المخصص للعموم لا يكون ذكر الفعل وحده بل الفعل مع ذكر الدليل وإن
لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذكر العام في حق غيره وأما إن كان اللفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام
بل لأمته فقط فإن قام دليل على أن حكمه حكم أمته صار العام مخصوصا بفعل الرسول
مع ذكر الدليل وإلا فلا احتج من منع من هذا التخصيص مطلقا بأن المخصص للعام هو الدليل
الذي دل على وجوب متابعته وهو قوله تعالى واتبعوه وذلك أعم من العام الذي يدل على بعض الأشياء
فقط فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وإنه غير جائز والجواب أن المخصص
ليس هو مجرد قوله تعالى واتبعوه بل هو مع ذكر الفعل ومجموعهما أخص من العام الذي يدعى

تخصيصه بالفعل **المسألة السادسة** من فعل ما يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول
عليه السلام ولم ينكر عليه فقد اختار الرسول عليه السلام قاطع في تخصيص ذلك العام في حق ذلك الفاعل
اما في حق غيره فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد حكمه في الكل كان ذلك التقرير تخصيصا في حق الكل
والا فلا **الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون المسألة الاولى**
يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا وهو قول الشافعي وابي حنيفة ومالك رحمهم الله وقال
قوم لا يجوز اصلا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز والا فلا و
قال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا فيجوز ذلك وان خص بدليل متصل او لم يخص
اصلا لم يجز واما القاضي ابو بكر فانه اختار التوقف لنا ان العموم والخبر الواحد دليلان متعارضان
وخبر الواحد اخص من العموم فوجب تقديمه على العموم وانما قلنا انهما دليلان لان العموم دليل بالاتفاق
واما خبر الواحد فهو ايضا دليل لان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا فكان دليلا
واذا ثبت ذلك وجب تقديمه على العموم لان تقديم العموم عليه يقضي الى الغائه بالكلية اما تقديمه على
العموم فلا يقضي الى الغاء العموم بالكلية فكان ذلك اولى كما في ساير المخصصات واما جمهور الاصحاب
فقالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبيانه بصور خمسة احدها انهم خصصوا
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بما رواه الصديق انه عليه السلام قال نحن معاشر الانبيا لا نورث
وثانيها خصصوا عموم قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بخبر محمد بن مسلمة
والمغيرة بن شعبة انه عليه السلام جعل للجدة السدس من المتوفاة اذا خلفت زوجا وبنتين وجدة فللزوج الربع
وللبنتين الثلثان وللجدة السدس اما على ان المسألة الى ثلثة عشر وثلثه من ثلثة عشر
ان لم تبلغ التركة وثالثها انهم خصصوا قوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في المنع من بيع
الدرهم بالدرهمين ورابعها انهم خصصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا
بهم سنة اهل الكتاب وخامسها خصصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بخبر ابي هريرة في المنع من
نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اخيها وبنت اختها ولقايل ان يقول هل اجمعت الصحابة على
تخصيص هذه العمومات في هذه الصور او ما اجمعت فان قلتم ما اجمعوا فقد سقط دليلكم وان قلتم
اجمعوا فلم لا يجوز ان يقال المخصص لهذه العمومات ذلك الاجماع فان قلت لا بد لذلك الاجماع من
مستند قلت نعم ولكن لم قلت ان ذلك المستند هو هذه الاخبار اذ رب اجماع يخفى مستنده ثم ان سلمنا
الاجماع عنه سلمنا ان ذلك المستند هو هذه الاخبار لكن لعل هذه الاخبار كانت متواترة عندهم ثم
صارت احادا عندنا واحتج المانعون بالاجماع والخبر والمعقول اما الاجماع فهو ان عمر
رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري لعلها
نسيت او كذبت واما الخبر فهو ما روي انه عليه السلام قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه والخبر الذي يخصص الكتاب على مخالفة الكتاب فوجب

رده واما المعقول فمن وجهين الاول ان الكتاب مقطوع به وخبر الواحد مظنون والمقطوع اولى من المظنون
والثاني ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص تخصيص في الاعيان فلو جاز التخصيص
في الاعيان بخبر الواحد لكان ذلك لاجل ان تخصيص العام اولى من الغاء الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ
فكان يلزم جواز النسخ بخبر الواحد ولما لم يجز ذلك علمنا ان ذلك ايضا غير جائز والجواب عن الاول
انا لا ندعي تخصيص العموم بكل ما كان من اخبار الاحاد حتى يكون ذلك واردا علينا وانما جوزناه بالخبر الذي
لا يكون راويه متهما بالكذب والنسيان وهذا الشرط ما كان حاصلا ههنا لان عمر رضي الله عنه قدح في
روايتها بذلك فلم يكن قادحا في غرضنا بل هو بان يكون حجة لنا اولى وذلك لان عمر رضي الله عنه بين ان
روايتها انما صارت مردودة لكون الراوي غير مامون من الكذب والنسيان ولو كان خبر الواحد المقتضي
لتخصيص الكتاب مردودا ابدا لما كان لذكر التعليل به وجه وعن الثاني ان ما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قلتم انه لا يقتضي تخصيص الكتاب لا يكون على حالة فنقول في مسئلتنا
ذلك بعينه وعن الثالث ان البراءة الاصلية يقينية ثم انا نتركها بخبر الواحد فبطل قولكم المقطوع لا يترك
بالمظنون ثم نقول لا نسلم حصول التفاوت وبيانه من وجهين الاول ان الكتاب مقطوع في متنه مظنون
في دلالته والخبر مظنون في متنه مقطوع في دلالته فلم قلتم انه حصل التفاوت بينهما على هذا التقدير
الثاني ان الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالخبر المظنون امكن وجوب العمل مظنونا لانه بتقدير ذكر
ان الله تعالى قال مهما حصل في قلبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا ان حكمي ذلك فاذا وجدنا ذلك الظن
واسندنا به على الحكم كنا قاطعين بالحكم واذا كان كذلك فلم قلتم ان التفاوت حاصل على هذا التقدير
وعن الرابع ان الاصوليين اختلفوا في الجواب عنه على وجوه احدها هو ان العقل لا يمنع من ذلك
وانما فصلنا بينهما لاجماع الصحابة على الفصل بينهما فقبلوا خبر الواحد في التخصيص وردوه في النسخ
وهذا الجواب ضعيف لانا بينا ان الذي عولوا عليه في انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ضعيف
واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله
في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه في النسخ فوجب ان يقال انهم ما قبلوه في التخصيص ايضا صونا
للعمل بالدليل فان قلت الصحيح لا يحصل الا بذكر الفرق بينهما وهو ان التخصيص اهون من النسخ
ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى قلت واما قول عيسى بن ابان والكرخي
فمبنيان على حرف واحد وهو ان العام المخصوص عند عيسى مجاز والعام المخصوص بالدليل المنفصل
مجاز عند الكرخي واذا صار مجازا صارت دلالته مظنونة ومتنه مقطوعا وخبر الواحد متنه مظنون
ودلالته مقطوعة فيحصل التعادل فاما قبل ذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قاطعا في متنه وفي دلالته
فلا يجوز ان يترجح عليه المظنون فهذا هو ماخذهم والكلام عليه ما تقدم **المسألة الثانية**
يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو قول الشافعي وابي حنيفة ومالك
والاشعري وابي الحسين البصري وابي هاشم اخيرا ومنهم من منع منه مطلقا وهو قول الجبائي وابي هاشم

أو لا ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها أربعة الأول قال عيسى بن أبان إن تطرق التخصيص إلى العموم
جاز وإلا فلا الثاني قول الكرخي وهو أنه إن خص بدليل منفصل جاز وإلا فلا والثالث قول كثير من فقهائنا
ومنهم ابن سريج يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة أوجه أحدها
أن الجلي هو قياس المعنى والخفي قياس الشبه وثانيها أن الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان وتعليله بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى إلى الجائع والحاقن وثالثها قول
أبي سعيد الاصطخري وهو أن الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه ينقض قضاؤه والرابع قول
الغزالي إن العام والقياس إن تفاوتا في إفادة الظن رجحنا الأقوى وإن تعادلا توقفنا وأما القاضي
أبو بكر وإمام الحرمين فقد ذهبا إلى الوقف قال إمام الحرمين والقول بالوقف يشارك القول بالتخصيص
من وجه ويباينه من وجه أما المشاركة فلأن المطلوب من تخصيص العموم بالقياس إسقاط الاحتجاج
بالعام والواقف يشاركه فيه وأما المباينة فهي أن القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف
لا يحكم به ثم نبه على أن نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر
المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد إلى عموم خبر الواحد والخلاف جار في الكل وكذا القول في قياس الخبر المتواتر
بالنسبة إلى عموم الكتاب وبالعكس أما قياس خبر الواحد إذا عارضه عموم الكتاب أو السنة المتواترة
وجب أن يكون تجويزه أبعد لنا أن العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه
أما أن العموم دليل فبالاتفاق وأما أن القياس دليل فلأن العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل
به واجبا وسيأتي تقرير هذه الدلالة في باب القياس إن شاء الله تعالى وإذا ثبت ذلك فالتقرير ما تقدم في
المسألة الأولى واحتج المانعون بأمور أحدها أن الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والحكم المدلول عليه
بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وثانيها أن القياس فرع النص فلو خصصنا العموم
بالقياس لقدمنا الفرع على الأصل وإنه غير جائز وثالثها أن خبر معاذ دل على أنه لا يجوز الاجتهاد
إلا بعد فقدان الحكم في الكتاب والسنة وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس ورابعها أن الأمة مجمعة
على أن من شرط القياس أن لا يرده النص وإذا كان العموم بخلافه فقد رده وخامسها أنه لو
جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به وقد تقدم تقريره والجواب عن الأول ما تقدم وعن الثاني
أن القياس المخصص للنص يكون فرعا لنص آخر وحينئذ يزول السؤال فإن قلت لما كان القياس
فرعا لنص آخر وكل مقدمة لا بد منها في دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين وأما المقدمات
التي لا بد منها في دلالة القياس فهو مختص بجانب القياس فقط فإذن إثبات الحكم بالقياس يتوقف
على مقدمات أكثر وبالعموم على مقدمات أقل فكان إثبات الحكم بالعموم أظهر من إثباته بالقياس والأقوى
لا يصير مرجوحا بالأضعف قلت قد يكون دلالة بعض العمومات على مدلوله أقوى وأقل مقدمات
من دلالة عموم آخر على مدلوله وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالي وهو أن دلالة العموم
المخصوص على مدلوله إذا افتقرت إلى مقدمات كثيرة ودلالة العموم الذي هو أصل القياس افتقرت

إلى مقدمات قليلة فحينئذ يكون تلك المقدمات مع المقدمات المعتبرة في القياس تعادل المقدمات في العموم
المخصوص وأقل وحينئذ لا يتوجه ما قالوه وعن الثالث أن حديث معاذ إن اقتضى أن لا يجوز تخصيص
الكتاب والسنة بالقياس فليقتض أن لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساد ذلك
وعن الرابع أن نقول ما الذي تريد بقولك شرط القياس أن لا يرفعه النص إن أردت أن شرطه أن
لا يكون رافعا لكل ما اقتضاه النص فحق وإن أردت أن لا يكون رافعا لشيء مما اقتضاه النص فهو عين
النزاع وعن الخامس ما تقدم في المسألة الأولى **المسألة الثامنة** إذا قلنا المفهوم حجة
فلا شك أن دلالته أضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز تخصيص العام به مثاله إذا ورد عام
في إيجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضي تخصيص ذلك العام
وللقائل أن يقول إنما رجحنا الخاص على العام لأن دلالة الخاص على ما تحته أقوى من دلالة العام
على ذلك الخاص والأقوى راجح وأما ههنا فلا نسلم أن دلالة المفهوم على مدلوله أقوى من دلالة
العام على ذلك الخاص بل الظاهر أنه أضعف وإذا كان كذلك كان تخصيص العام بالمفهوم
ترجيحا للأضعف على الأقوى وإنه لا يجوز **القول** في بناء العام على الخاص إذا روي عن الرسول
خبر خاص وعام فهما كالمتنافيين فإما أن يعلم تاريخهما أو لا يعلم فإن علمنا التاريخ فإما أن يعلم
تقارنهما أو يعلم تراخي أحدهما عن الآخر فإن علمنا تقارنهما نحو أن يقول في الخيل زكاة ويقول
عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكاة فالواجب أن يكون الخاص مخصصا للعام ومنهم من
قال يبطل ذلك القدر من العام ويصير معارضا للخاص لنا وجوه الأول أن الخاص أقوى دلالة
على ما تناوله من العام والأقوى راجح فالخاص راجح بيان الأول أن العام يجوز إطلاقه من
غير إرادة ذلك الخاص أما ذكر الخاص فلا يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص فثبت أنه
أقوى الثاني أن السيد إذا قال لعبده اشتر لي كل ما في السوق من اللحم ثم قال عقيبه لا تشتر
لحم البقر فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول الثالث أن إجراء العام على عمومه إلغاء للخاص
واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما فكان ذلك أولى فإن قلت هلا حملتم قوله في الخيل
زكاة على التطوع وقوله لا زكاة في الذكور من الخيل على نفي الوجوب وهذا وإن كان مجازا لكن التخصيص
أيضا مجاز فلم كان مجازكم أولى من مجازنا قلت لأنا نفرض الكلام فيما إذا قال أوجبت الزكاة
في الخيل ثم قال لا أوجبها في الذكور من الخيل ولأن قوله في الخيل زكاة يقتضي وجوبها في الإناث
فلو حملناه على التطوع لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الإناث لدليل لا يتناول الإناث وليس كذلك
إذا أخرجنا الذكور من قوله في الخيل زكاة لأنا نكون قد أخرجنا من العام شيئا بدليل تناوله واقتضى
إخراجه أما إذا علمنا تأخر الخاص عن العام فإن ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام كان
ذلك بيانا للتخصيص ويجوز ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه وإن ورد الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان ذلك نسخا وبيانا أن مراد المتكلم بما بعد ذلك ما قبل ذلك البيان

لأنا نعرف ضرورة انه الحاجة اما ان كان العام متأخرا عن الخاص فعند الشافعي وابي الحسين البصري
ان العام يبنى على الخاص وهو المختار وعند ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتأخر ينسخ الخاص
المتقدم لنا وجوه الاول ان الخاص اقوى دلالة مما يتناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح الثاني
ان اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى واحتج
ابو حنيفة واصحابه بامور احدها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واذا
كان العام متأخرا كان الاحدث فوجب الاخذ به وثانيها ان اللفظين تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب
تسليط الآخر على السابق كما لو كان الخبر خاصا والآخر ناسخا لقولنا لفظان عن العام الذي بعده العقل
فانا هناك نسلط المتقدم وثالثها ان اللفظ العام في تناوله لكل ما دخل تحته يجري مجرى الفاظ خاصة
كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الآحاد لان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك
اقتلوا عمرا اقتلوا خالدا ولو قال ذلك ثم قال بعده لا تقتلوا زيدا لكان ذلك نسخا احتج ابن العارض على
الوقف بان هذين اللفظين كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه آخر لانه اذا قال لا تقتلوا اليهود
ثم قال بعده اقتلوا المشركين فقولنا لا تقتلوا اليهود اخص من قولنا اقتلوا المشركين من حيث ان اليهود اخص
من المشركين واعم منه من حيث انه دخل في المتقدم من الازمان ما لم يدخل في المتأخر وعموما بورود المتقدم و
المتأخر فظهر ان الخاص المتقدم اعم في الازمان واخص في الاعيان والعام المتأخر بالعكس وكل واحد منهما
اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه آخر واذا ثبت ذلك وجب التوقف والرجوع الى الترجيح والجواب
عن الاول انه قول الصحابي فيكون ضعيف الدلالة فيخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص وعن الثاني ان الفرق
ما ذكرنا ان الخاص اقوى من العام فوجب تقليبه عليه ولانا لو سلطنا الخاص المتأخر على العام المتقدم
لزم الغاء الخاص اما لو سلطنا العام المتأخر على الخاص المتقدم لا يلزم ذلك فظهر الفرق وعن الثالث
انه اذا كان اللفظ عاما احتمل التخصيص وليس كذلك اذا كان خاصا فلهذا لو كان قوله لا تقتلوا اليهود
متأخرا عن قوله اقتلوا المشركين لخصه ولو قارن المنفصل لما نقضه ولم يخصه لان الخاص لا يحتمل التخصيص
اما الذي يتمسك به ابن العارض فضعيف لانه فرض الخاص المتقدم نهيا فلا جرم عم الازمان وفرض العام
المتأخر امرا فلا جرم لم يعم الازمان فصح له ما ادعاه من كون الخاص اعم من العام من هذا الوجه اما لو فرضنا
الخاص المتقدم امرا والعام المتأخر نهيا فانه لا يستقيم كلامه لان الخاص المتقدم لا شك انه خاص في الاعيان
وهو ايضا خاص في الازمان لان الامر لا يفيد التكرار واما العام المتأخر فاذا فرضناه نهيا كان اعم من
المتقدم في الاعيان بالاتفاق وفي الازمان ايضا لان النهي يفيد التكرار في كل الازمان بل انما تساويا في الازمان
واذا ثبت هذا فالمتأخر اعم من المتقدم من كل الوجوه فظهر كما قلنا اما اذا لم يعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي
رحمه الله ان الخاص منهما يخص العام وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف فيهما او يرجع الى غيرهما او الى ما يرجح
احدهما على الآخر وهذا بناء على اصله ان الخاص اذا تبين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا
مقبولا او ناسخا مردودا وعند حصول التردد يجب التوقف واما عندنا فبناء على وجهين احدهما انه

ليس للخاص مع العلم بالمقارنة او بتقدمه او تأخره حكم ولا يجب تخصيص العام بالخاص عنده
مع التقديرات الثلاثة بعد الجهل بالتاريخ يكون الحكم ايضا كذلك وهذا ضعيف لان الخاص المتأخر
عن العام ان ورد بعدما كان نسخا وهذا انما يكون لو كان العام والخاص مقطوعين او مظنونين او العام
مظنونا والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص ان قدرنا ان يكون ناسخا
او مخصصا فعلى التقديرين فالخاص مقدم في هذه الصورة اما اذا كان العام مقطوعا والخاص
مظنونا فبتقدير ان يكون الخاص مخصصا وجب العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن
بتقدير ان يكون ناسخا لم يجب العمل به لان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص بتقدير
ان يكون مخصصا وبتقدير ان يكون ناسخا مقبولا وبتقدير ان يكون ناسخا مردودا واذا كان كذلك
لم يجب تقديم الخاص على العام مطلقا الثاني ان العموم يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد
اولى وهو ضعيف لان القياس يقتضي اصلا يقاس عليه فذلك الاصل ان كان متقدما على العام لم
يجز القياس عليه عندنا وكذا القول اذا لم يعرف تقدمه وتأخره لا يجوز القياس عليه والمعتمد ان فقهاء
الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ فان قلت ان ابن عمر
لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله عليه السلام لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعن ابن عباس
انه لما سئل عن نكاح النصرانية حرمه محتجا بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام
رافعا لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه قلت كيف يدعى اجماع اهل
هذه الاعصار ويحتمل ان يقال ان ابن عمر انما امتنع من ذكر الدليل **تنبيه** ان الحنفية لما اعتقدوا ان
الواجب في مثل هذا العام والخاص اما التوقف او الترجيح ذكر عيسى بن ابان انه اوجه في الترجيح احدها
اتفاق الامة على العمل باحدهما وثانيها عمل الائمة باحد الخبرين وعيبهم على من لم يعمل به كعملهم بخبر
ابي سعيد وعيبهم على ابن عباس حين نفى الربوا في النقدين وثالثها ان يكون رواية احدهما اشهر
وزاد ابو عبد الله البصري وجها آخر وهو ان يتضمن احد الخبرين حكما شرعيا والثاني ان يكون
احد الخبرين بيانا للآخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن بيان
للآية قال ابو الحسين البصري وهذه الامور امارة لتأخر احد الخبرين لان الخبر لو كان منسوخا
لما اتفقت الامة على استعماله ولا عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله اشهر ولما اجمعوا على كونه
بيانا لا ناسخا وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي يتضمنه مطابقا للعقل ولان الخبر المتضمن
للحكم الشرعي متأخر وهذا الوجه ضعيف والله اعلم **القول** فيما ظن انه من مخصصات العموم مع
انه ليس كذلك **المسألة الاولى** الخطاب الذي يرد جوابا عن سؤال السائل اما ان
لا يكون مستقلا بنفسه او يكون فان كان الاول فلا شك في عدم استقلاله اما ان يكون لا بد من رده اليه كقوله
عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن واما
ان يكون مستقلا فيرجع الى العادة كقوله والله لا اكل في جواب من يقول كل عندي لان هذا الجواب مستقل
الكل

في نفسه عن ابن العرف ونفى عدم استقلاله فهي مقتضى السبب الذي خرج عليه والقسم الثاني

بنفسه عن ابن العرف وينفي عدم استقلاله فهي مقتضى السبب الذي خرج عليه والقسم الثاني
على ثلثة انواع لان الجواب اما ان يكون اخص او مساويا او اعم اما الاعم فاما ان يكون اعم فيما سئل عنه
كقوله عليه السلم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اذا عرفت هذه الاقسام فنقول
اما الجواب الذي لا يستقل بنفسه فانه يعم مع سببه فيكون السبب موجودا في كلام المجيب تقديرا ولا
يعدو لو ان المتكلم بين السبب كلامه فقال اوليس الا كل عندك لكان الحكم مقصورا على الاكل عنده
واما الجواب المستقل المساوي فلا اشكال فيه واما الاخص فهو جائز بثلث شرائط احدها ان يكون
فيما خرج من الجواب منبها على ما لا يخرج منه وثانيها ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وثالثها ان لا يفوت
المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبلدون هذه الشرائط لا يجوز اما اذا كان الجواب اعم في غير ما سئل
عنه فلا شبهة في انه يجري على عمومه اما اذا كان الجواب اعم فيما سئل عنه فالذي نراه ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب خلافا للمزني وابي ثور والقفال وزعموا ان خصوص السبب يكون مخصصا للعموم قال
امام الحرمين وهو الذي صح عن الشافعي رضي الله عنه لنا وجهان الاول ان المقتضي للعموم قائم وهو اللفظ
الموضوع للعموم والمعارض الموجود هو خصوص السبب لا يصلح معارضا لانه لا منافاة بين عموم اللفظ
وخصوص السبب فان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ العام على عمومه ولا تخصوه
بخصوص سببه كان ذلك جائزا والثاني ان الامة مجمعة على ان ايات اللعان والظهار
والسرقة وغيرها انما نزلت في اقوام معينين مع ان الامة عمموا حكمها وما قال احد ان ذلك التعميم خلاف الاصل
احتج المخالف بان المراد من ذكر الخطاب اما بيان وقع السؤال عنه وغيره فان كان الاول وجب
ان لا يراد غيره وذلك يقتضي ان يختص بالسبب الذي كان هو و ان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذكر البيان
الى الواقعة والجواب ان ما ذكروه يقتضي ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السائل وعلى ذلك الزمان
والمكان والهيئة وايضا فلا يجوز ان يكون ذلك السؤال الخاص اقتضى ذكر البيان العام لا بد في ابتداعه
من دليل يقتضيه هذا العام ولذلك ذكره في موضع السؤال دون غيره لا يدل على انه على موضع السؤال
اقوى منه على غير ذلك الموضع ولهذا يصح ان يكون من المرجحات **المسئلة الثانية** المختار انه
يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي رضي الله عنه لانه قال ان كان الراوي
حمل الخبر على احد محمليه صرت الى قوله وان ترك الظاهر لم اصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان
ومثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه خص ذلك بمذهب ابي هريرة في انه
يغسل ثلثا ومنهم من فصل فقال ان وجد ما يقتضي تخصيصه وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك لكن
الخبر مذهبه والمختص عندهم ان مخالفة الراوي تحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة اما طرف الزائد
فهو ان يقال الراوي علم بالضرورة انه عليه السلم اراد بذكر العام الخاص فهذا القسم قاطع يقتضي الانكار ولا شك
في انه لا حجر في هذا القسم ولا معارضة انه لو كان كذلك لوجب على الراوي ان يبين ذلك ازالة للتهمة
عن نفسه والشبهة عن غيره واما الطرف الثاني فهو ان يقال انه ترك العموم بمجرد الهوى

وهو معارض لما ان الظاهر من عدالته ذلك واما الوسط فهو انه خالفه لدليل ظنه اقوى منه
اما خبر محتمل او قياس وذلك الظن محتمل ان يكون خطا وان يكون صوابا واذا تعارض الاحتمالان
في مخالفة الراوي وجب تساقطهما والرجوع الى العموم واحتج المخالف بان مخالفة الراوي ان كانت لا عن
طريق كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في عدالته قادح في متن الخبر وان كانت عن طريق فذلك الطريق
اما محتمل او قاطع ولو كان الدليل محتملا لذكره ازالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ولما بطل ذلك
بقي القاطع والجواب ان ظهار ذلك الدليل المحتمل انما يجب عليه مع من يناظره فلعله لم يتفق له
المناظرة سلمنا انه ذكره لكنه لعله لم ينقل او لم ينقل لكنه لم يشتهر **المسئلة الثالثة** الحق انه
لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور مثاله قوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال المراد
جلد الشاة لانه عليه السلم مر بجلد شاة ميمونة فقال دباغها طهورها لنا ان المخصص للعام لا بد وان يكون بينه
وبين العام منافاة ولا منافاة بين كل الشيء وبعضه لان الكل محتاج الى البعض والمحتاج اليه لا ينافي
واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي
الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب انا انما نقول بدليل الخطاب سلمنا لكن التمسك
بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم على ما تقدم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في التخصيص
بالعادات والحق انه يقال العادات اما ان يعلم من حالها انها كانت حاصلة في زمان الرسول عليه السلم
مع انه عليه السلم ما كان يمنعهم منها او يعلم انها ما كانت حاصلة او لا يعلم واحد من هذين الامرين
فان كان الاول صح التخصيص بها لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير الرسول عليه السلم عليها وان كان الثاني
لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع بل لو اجمعوا عليه لصح التخصيص لكن المخصص
حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث كان محتملا للقسمين الاولين ومع احتمال كونه غير مخصص لا يجوز
القطع بذلك **المسئلة الخامسة** كونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن الخطاب العام اما في الخبر
فلا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم لان اللفظ عام ولا مانع من الدخول واما في الامر الذي ورد في مثل قوله
من دخل داري فاكرمه فلقرينة ان لا يكون كونه امرا قرينة مخصصة **المسئلة السادسة**
الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبي والامة كقوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا عام في حقهما ومنهم
من خصص ذلك بالامة وقال لان منصب الرسول يقتضي افراده بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام و
لا مانع من دخول الرسول فيه وقال الصيرفي كل خطاب لم يصدر بامر الرسول بالتبليغ من ذكر
لا يتناوله كقوله قل يا ايها الناس **المسئلة السابعة** الخطاب المتناول لما يندرج فيه
الحر والعبد والمسلم والكافر لا يجب ان يخرج عنه العبد والكافر اما العبد فلان اللفظ عام وتناوله
المانع الموجب للتخصيص هو خلاف الاصل وهذا القدر يوجب دخول العبد فيه في العبادات التي ليست من
المالكية ولا يختص فرق العبادة لان العبد ليس له صلاحية المالكية فاما ما عداها فهو داخل وان
ثلث المانع من ذلك سواء كان من وجوب طاعته لسيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك المنع من

العبادات في صورة كذا فان قلتم انما يلزم حذفه سببه لو نوع من العبادات ونقول لم كان
تخصيص الدليل الدال على وجوب طاعة السيد بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل
على وجوب العبادة بما دل على وجوب طاعة السيد قلت ما دل على وجوب طاعة السيد اخص من العام
وما دل على وجوب العبادات اخص لان الخاص [illegible] عبادة نيا ولما لفظا مخصوص كانت الصلاة والصيام
والخاص مقدم على العام واما بيان ان كونه كان الاظهر عن العموم فلذلك ذهب اكثر الى ان الكفار مخاطبون
بالشرائع **المسألة الثامنة** فصل المتكلم خطابه الى المدح والذم لا يوجب تخصيص العموم
ومنع بعض الفقهاء منه مثاله من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في ثبوت
الزكوة في الحلي قالوا المقصود بذكر الذم من يكنز الذهب والفضة وليس المقصود به العموم والجواب
انا نعني الذم من لا يدل لان اللفظ عليه واللفظ دال على العموم من حيث انه وليست دلالته على الذم
مانعة من دلالته على العموم **المسألة التاسعة** عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص
العام مثاله ان اصحابنا لما احتجوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي لقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر قالت
الحنفية انه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذو عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر
ثم الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو
الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه والكلام فيه على تقدير [illegible] لا نسلم ان قوله ولا
ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر بيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام
واذا كان كذلك لم يجز اضمار تلك الزيادة انما قلنا انه كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو عهد لكان من الجائز
ان يتوهم متوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج منه فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا النهي مخصوص
بكونه في العهد واذا ثبت ان هذا القدر كلام تام لم يجز اضمار تلك الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا للضرورة سلمنا ان قوله ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لكن لم
نسلم ان هذا الكافر لما كان هو الحربي وجب ان يكون المراد بقوله لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربي بيانه ان مقتضى
العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه واذا ثبت ذلك لم يجب ما قالوه **المسألة**
العاشرة اختلفوا في ان العموم اذا تعقبه تقييد او صفة او حكم او كان ذكر الاستثناء لا يأتي الا في بعض ما تناوله
العموم هل يجب ان يكون المراد بذكر العموم ذلك البعض فقط ام لا مثال الاستثناء قوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية
راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة
فهل يجب ان يقال الصغيرة والمجنونة غير مراد بلفظ النساء اول الكلام مثال التقييد بالصفة قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني
الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك لا يأتي في البائنة ومثال التقييد بحكم آخر قوله تعالى والمطلقات

قلام

يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا الحكم انما يثبت في الرجعية دون البائنة اذا عرفت
ذلك فنقول ذهب القاضي عبد الجبار الى انه لا يجب تخصيص ذكر العموم بتلك الاشياء ومنهم من قطع با
لتخصيص ومنهم من توقف وهو المختار والدليل عليه ان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق
وظاهر الكناية يقتضي الرجوع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم والمذكور
المتقدم في الآية الاولى هو المطلقات في بعض الآية ان الانسان اذا قال من دخل الدار من عبيدي
ضربته الا ان يتوبوا انصرف ذلك الى جميع العبيد وجرى مجرى ان يقول الا ان يتوب عبيدي
الداخلين في الدار واذا ثبت ذلك فليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب
التوقف والله اعلم

القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق على المقيد

المسألة الاولى المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الآخر
او لا يكون والاول مثل ان يقول الشارع آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا نزاع في انه لا يحمل
المطلق هاهنا على المقيد لانه لا تعلق بينهما اصلا واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او يكون
هناك سببان متماثلان او مختلفان وكل واحد من هذه الثلاثة فاما ان يكون الخطاب الوارد فيه امرا او نهيا
فهذه اقسام ستة فلنتكلم فيها اما اذا كان السبب واحدا وجب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من
المقيد والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بغير المقيد يكون
عاملا بالدليل الواحد يكون تاركا للآخر والعمل بالدليلين عند امكان العمل بهما اولى من الاتيان باحدهما
واهمال الآخر فان قيل لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد بيانه ان الاطلاق والتقييد ضدان والضدان
لا يجتمعان سلمنا ذلك لكن المطلق يدل عند عدم المقيد حكم وهو تمكين المكلف من الاتيان بأي فرد شاء
من افراد تلك الحقيقة والتقييد ينافي هذه المكنة فليس تقييد المطلق اولى من حمل المقيد على الندب
وعليكم الترجيح والجواب اما ان المطلق جزء من المقيد فلانا بينا ان المراد من المطلق نفس
الحقيقة والمقيد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد ولا شك ان الحقيقة جزء من الحقيقة المقيدة قوله الاطلاق
والتقييد ضدان قلنا ان عنيتم بالاطلاق كون الحقيقة كافية في [illegible] الحقيقة من حيث هي مع عدم
جميع القيود السلبية والايجابية فلا نسلم ان ذلك ينافي التقييد على ما بينا وان عنيتم بالاطلاق كون
اللفظ دالا على الحقيقة الخالية عن جميع القيود فهذا لا نزاع في ان الاطلاق بهذا التفسير [illegible] الحقيقة
بشرط [illegible] القيود مشروط بان عدم الشرط غير شرط العدم وايضا فشرط الخلو عن تلك
القيود غير معقول لان هذا الخلو قيد قوله المطلق يشترط عدم التقييد حكم وهو التمكن من الاتيان بأي
فرد شاء من افراد تلك الحقيقة قلنا هذا الحكم غير مدلول عليه لفظا فهو اولى بالرعاية واما في جانب النهي
فهو ان يقول لا تعتق رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة ولا رقبة [illegible] **المسألة**
الثانية اختلفوا في الحكمين المتماثلين اذا اطلق احدهما وقيد الآخر وسببهما مختلف مثاله
تقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها في كفارة الظهار وفيه مذاهب ثلاثة اثنان طرفان

والثالث هو الوسط أما الطرفان فأحدهما قول من قال من أصحابنا بتقييد أحدهما يقتضي تقييد
الآخر لفظا وثانيهما قول كافة الحنفية أنه لا يجوز تقييد هذا المطلق بطريق ألبتة ولا بالقياس
على القول المقيد وهو مذهب المحققين منا أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا ندعي
وجوب هذا القياس بل ندعي أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا واعلم أن حجة هذا القول
إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين أما الأول فضعيف جدا لأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل
رقبة مؤمنة وأوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا أن
تقييد أحدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظا احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة وبأن الشهادة لما
قيدت بالعدالة مرة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هاهنا والجواب
عن الأول أن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا تتناقض في كل شيء وإلا وجب أن يتقيد كل عام ويطلق
كل خاص ويتقيد وعن الثاني أنا إنما قيدناها بالإجماع وأما القول الثاني فضعيف لأن دليل القياس
وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور وأيضا فهب أن قوله أعتق رقبة يقتضي
تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا تجزيه إلا المؤمنة لكان القياس
دليلا على زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وأنه غير جائز والجواب أنه يلزم عليكم
مذهبكم لأنكم اعتبرتم سلامة الرقبة عن كثير من العيوب بالقياس فكان من شرط الإيمان فينبغي أن يكون ذلك
نسخا وأيضا فقوله أعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على اللفظ العام وإذا جاز تخصيص العام بالقياس
فإن يجوز هذا التخصيص أولى **تنبيه** إذا أطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين
بقيدين متضادين كيف يكون حكمه مثاله قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله تعالى فعدة من أيام أخر
وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم وصوم
كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين فأصحابنا أصلوا فيه على حسب ما مر في
المسألة الخالية فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظا ترك المطلق هاهنا على إطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدهما
أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حمله هاهنا على ما كان القياس عليه أولى

الكلام الرابع في المجمل والمبين

وفيه مقدمة وثلاثة أقسام أما المقدمة ففي تفسير الألفاظ
المستعملة في هذا الباب وهي ستة الأول البيان وهو في أصل اللغة اسم مصدر مشتق من البين
يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما وأذن تأذينا وأذانا فالمبين يفرق بين الشيء
وما شاكله فلهذا قيل البيان عبارة عن الدلالة يقال بين فلان كذا بيانا حسنا إذا ذكر الدلالة عليه
ويدخل فيه الدليل العقلي وفي اصطلاح الفقهاء فهو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة
على المراد الثاني المبين وله معنيان أحدهما ما احتاج إلى البيان وقد ورد عليه بيانه وثانيهما
الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان الثالث المفسر وله معنيان أحدهما ما احتاج إلى التفسير
وقد ورد عليه تفسيره وثانيهما الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه الرابع

النص وهو كل كلام يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه واحترزنا بقولنا كلام عن أمرين
أحدهما الأدلة العقلية والأفعال لا تسمى نصوصا وثانيهما المجمل فإنه لا يسمى نصا لأن قولنا
نص عبارة عن خطاب واحد ثم ما ظهر منه والبيان قد يكون غير قول والنص لا يكون إلا
قولا واحترزنا بقولنا يظهر إفادته لمعناه عن المجمل فإن قلت المجمل قد يقال فيه إنه نص على
وجوب الصلاة ولذلك يقال قوله أقيموا الصلاة مجمل قلت إنه ليس نصا إلا في إفادة الوجوب وهو فيها ليس
بمجمل واحترزنا بقولنا ولا يتناول أكثر منه عن الرجل إذا قال لغيره اضرب عبيدي فإنه نص على
ضرب زيد من عبيده لأنه لا يفيده على التعيين ويقال إنه نص على ضرب جملة عبيده لأنه لا يفيد سواهم الخامس
الظاهر وهو ما يسبق إلى الفهم إفادته لمعنى إلى غيره سواء أفاده وحده أو أفاده مع غيره وبهذا القيد الأخير
يمتاز عن النص امتياز العام عن الخاص وكنا قد قلنا في باب اللغات أن النص هو اللفظ الذي لا يحتمل
غير معنى الواحد والظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا وهما فائدتان بين القسمين السادس
المجمل وهو في عرف الفقهاء ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه
قولك اضرب رجلا لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وهو ليس متعينا في نفسه بل أي رجل ضربته جاز
فليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده وإما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وأما قوله تعالى
أقيموا الصلاة فيفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ السابع المؤول والتأويل
عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وأما المحكم
والمتشابه فقد مر تفسيرهما في باب اللغات القسم الأول في المجمل **المسألة الأولى**
في أقسام المجمل الدليل الشرعي إما أن يكون أصلا أو مستنبطا منه والأصل إما أن يكون لفظا أو فعلا
أما اللفظ فإما أن يحكم عليه بالإجمال حال كونه مستعملا في موضوعه أو في بعض موضوعه أما القسم الأول
فذاك بأن يكون اللفظ موضوعا لمعاني كثيرة ثم لم يكن حمله على بعضها أولى من الباقي ثم تناول اللفظ لتلك المعاني
إما بحسب معنى واحد مشترك بينها وهو المتواطئ كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده أو لا بحسب
معنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء أما القسم الثاني وهو أن يحكم عليه بالإجمال حال كونه مستعملا
في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص بصفة مجملة أو استثناء مجمل أو بدليل منفصل مجهول
مثال الصفة قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين فإنه تعالى لو اقتصر على ذلك لم
يفتقر إلى بيان فلما قيده بقوله محصنين ونحن ما نعرف ما الإحصان افتقر إلى البيان مثال الاستثناء قوله تعالى
أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم مثال الدليل المنفصل المجهول كما إذا قال الرسول عليه السلام في قوله
اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم أما القسم الثالث وهو أن يحكم عليه بالإجمال حال كونه مستعملا لا
في موضوعه ولا في بعض موضوعه فهو ضربان أحدهما الأسماء الشرعية والآخر غيرها مثال
الأول كما إذا أمرنا الشارع بالصلاة ولكن لا نعلم انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال احتجنا فيه إلى بيان
والثاني الأسماء التي دل الدليل على أنه لا يجوز حملها على حقائقها وليس بعضها بأن يحمل عليها أولى

من بعض بحسب اللفظ فلا بد من البيان اما اصلا فان بمجرد وقوعه لا يدل على وجه وقوعه الا انه قد
يقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع عليه وحينئذ يستغنى عن البيان وقد لا يقترن ذلك به فيكون
مجملا مثال الاول اذا راينا الرسول مواظبا على الاتيان بالسجود بين ما علمنا ان ذلك من افعال الصلوة
مثال الثاني ان يقوم من الركعة الثانية ولا يجلس قدر التشهد ودر بان يكون قد سهى فيه وان يكون
قد تعمد ذلك ليدل على جواز ترك هذه الجلسة واما المستند من الاصل فهو القياس ولا يتصور فيه
الاجمال **المسئلة الثانية** يجوز ورود المجمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله والدليل عليه وقوعه
في الايات المتلوة والاخبار المشهورة الكلام اما ان يذكر الابهام او لا الابهام والاول يجنح عن جابر عنى
الله والاول اما ان يكون فيه قرينة تعين ما يبينه او لم يفعل ذلك مراد لا يخطر ببعض غير فايدة لان التنصيص
عليه لا اسهد او دخل في الفصاحة من ذكره باللفظ المجمل ثم بيان ذكر المجمل لا يفيد فائدة ايضا فيجوز ان
يحصل للانسان في ذكر المجمل فيد وصول الى ذكر البيان فيكون سببا للمزيد وهو باطل لانه اذا اراد لا ابهام
مع ان اللفظ لا يدل عليه وليس معه ما يدل عليه كان ذلك تكليفا بالاتيان وايضا يخرج عن الجواب
هذا الكلام ساقط عنا لان عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وعند المعتزلة لا يبعد ان يكون
في ذكره باللفظ المجمل ثم اراد ذكر المجمل والبيان مصلحة لا يطلع عليها ومع الاحتمال لا يبقى القطع
القول في امور ظن انها من المجملات وليس كذلك **المسئلة الاولى** ذهب الكرخي الى
ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي الاجمال وعندنا انه يقيد
بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك الذوات فيفهم من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع
ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل لان تحريم الله تعالى يتعلق بالافعال المطلوبة من هذه الاعيان
والحاصل انا نسلم كونه مجازا في اللغة لكنه حقيقة في العرف لنا وجوه الاول ان من سمع الى الفهم
من قول القائل هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن قوله هذه المراة حرام تحريم وطيها والمبادرة الى الفهم
دليل الحقيقة وثانيها ما روي انه عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها
فدل هذا على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرفات والا لما توجه الذم عليهم في البيع وثالثها
ان المفهوم من قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف فيه بالسكنى والبيع ومن قولنا يملك الجارية قدرته
على التصرف فيها بالبيع والوطي والاستخدام واذا جاز ان يختلف فايدة الملك على هذا النحو جاز مثله
في التحريم والتحليل واحتج الكرخي بان هذه الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف
اذا كانت موجودة فاذن لا يمكن اجرا اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك
الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار بعضها اولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال
لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز او يتوقف في الكل وهو المطلوب وايضا فالاية لو دلت على تحريم فعل
معين لوجب ان يتغير ذلك الفعل في كل المواضع وليس كذلك لان المراد بقوله حرمت عليكم امهاتكم حرمة الاستمتاع
وبقوله حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل والجواب لا نزاع في انه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان

لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام اولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم
الى الفعل المطلوب منه **المسئلة الثانية** ذهب بعض الحنفية الى قوله وامسحوا برؤسكم
مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ومسح بعضه واذا ظهر الاحتمال ثبت الاجمال وقال الاخرون انه
ليس بمجمل واللفظ يقتضي جميع الراس لان الباء للالصاق وقال ابن جني لا نعرف في اللغة من ان يقول
مسحت الراس وبين ان يقول مسحت بالراس والراس اسم للعضو بتمامه فوجب مسحه بتمامه وقال
الباء للتبعيض فهو يفيد مسح بعض الراس وقال الاخرون لا اجمال فيه لان لفظ المسح في مسح الكل لا اتفاق
وفي مسح البعض كما يقال مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي براس اليتيم وان كان انما مسحهما ببعض
الراس والاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين مسح الكل وبين مسح البعض
فقط وذلك هو ما يسمى جزءا من اليد جزءا من الراس فثبت ان اللفظ ما دل الا عليه فكان الاتيان به عاملا
باللفظ وحينئذ لا يتحقق الاجمال ويكفي في العمل به مسح اقل جزء من الراس وهو قول الشافعي رحمه الله
المسئلة الثالثة اختلفوا في حرف النفي اذا دخل على الفعل كقولنا لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا عمل الا بنية قال ابو عبد الله البصري انه مجمل لان ذات الصلوة والعمل موجودة
والمكن صرف النفي اليها فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من بعض فاما ان يحمل على الكل
وهو اضمار من غير حاجة ولانه قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معا
وفي نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض او لا يحمل على شيء من الاحكام بل يتوقف وهذا هو الاجمال
ومن الناس من فصل فقال ان هذا النفي اما ان يكون داخلا على مسمى شرعي او على مسمى حقيقي فان كان
الاول فلا اجمال لان الصلوة اسم شرعي والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص
فان قلت يقال هذه صلوة فاسدة وقال عليه السلام دع الصلوة ايام اقرائك فدل على بقاء
المسمى مع الفساد قلت التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي
ومن هذا الباب قوله لا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت اما ان كان المسمى حقيقيا فاما ان يكون
له حكم واحد او اكثر من حكم واحد والاول كقولنا لا شهادة لمجلود في قذف لانه لا يمكن صرف النفي
الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي الى حكمها وليس لها الا حكم واحد وهو الجواز
لان الشهادة اذا كانت فيما تدنيا اليه منه لم يكن لا فيما تدخله الفضيلة وكقولنا لا اقرار
لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى ان يستر ذلك على نفسه فاذن لا حكم له الا الجواز واذا لم يكن له الا
ذلك الحكم الواحد انصرف النفي اليه فيصح التعلق به اما اذا كان له حكمان الفضيلة والجواز لم يكن صرفه
الى احدهما اولى من الثاني فيتعين الاجمال هذا قول الاكثرين وللقائل ان يقول لم صرفناه الى الجواز اولى
من صرفه الى الفضيلة لوجوه احدها ان المدلول عليه باللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات دال
على نفي جميع الصفات ثم تخلف نفي الصفة مع عدم الذات فاذن قوله لا عمل يدل على نفي الذات
ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الذات فوجب ان نعمل به في الباقي فان قلت

اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة والما دل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات
انتفاء الصفات ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة فهما فيما لم يوجد دلالة المطابقة التي هي
الاصل كيف تتحقق دلالة الالتزام التي هي الفرع وايضا فنقول هذا اللفظ لنفي الفضيلة فقط والاصل
في الكلام الحقيقة والجواب عن الاول انا لا نزاع في ان دلالة هذا اللفظ على نفي الصحة تابعة لدلالته
على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليهما بامرها واذا خص
في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وعن الثاني انا بينا ان اللفظ عام بالنسبة
الى نفي الذات ونفي الصفات ثم تارة تخص بالنسبة الى الذات فقط وحينئذ يفيد نفي جميع الاحكام
وتارة تخص بالنسبة الى الذات والصحة فيبقى معمولا به في الباقي وهو نفي الفضيلة وثانيهما وهو ان المشابهة
بين المعدوم وبين ما لم يصح ولا يعقل اتم من المشابهة بين المعدوم وبين ما يوجد ويصح ويعقل والمشابهة
احد اسباب المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى وثالثها ان الخلل الحاصل في الذات عند
عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند نفي الصحة وعدم الفضيلة واطلاق اسم العدم على المحل
اولى من اطلاقه على غير المحل سلمنا انه لا يجوز حمل هذا النفي على هذه الاحكام ولا يجوز حمله على نفي الذات
فان قلت انه مجمل بانه لم يقل هذا النفي لفظ الذي يعود نفعه اليه واللفظ كذلك مع نقيضه

المسألة الرابعة

قال بعضهم آية السرقة مجملة في اليد وفي القطع اما اليد فلانه اطلق اسم
اليد على هذا العضو الى المنكب وعليه الى الزند وعليه الى الكوع وعليه الى اصول الانامل واما
القطع فلانه قد يراد به الشق فقط كما يقال برى فلان القلم فقطع يده وقد يراد به الابانة
والجواب عن الاول ان اسم اليد موضوع لهذا العضو الى المنكب ولا نسلم انه موضوع للكف وحده
لانه لا يقال قطعت يد فلان بالكلية اذا قطعت من الكف وعن الثاني ان القطع في اللغة الابانة
فاذا اضيف الى شيء افاد ابانة ذلك الشيء والشق اذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الابانة في تلك الاجزاء
بل اطلق اسم اليد عليه على سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فيكون المجاز هنا في لفظ اليد لا في
لفظ القطع

المسألة الخامسة

نقل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ انه مجمل
لان نفس الخطأ غير مرفوع فلا بد من صرفه الى الحكم فيلزم الاجمال على ما تقدم تقريره والاقرب انه ليس بمجمل
لان المولى اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان ذلك بالعرف منصرفا الى نفي المؤاخذة بذكر العقوبة وكذا اذا
قال الرسول لامته ذلك فهذا القول وجب ان ينصرف الى ما يتوقع مؤاخذتهم لامته به وهو الاحكام الشرعية
فكأنه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطأ

القسم الثاني في المبين المسألة الاولى

في اقسام المبين الخطاب يكفي نفسه في افادة معناه اما ان يكون لامر يرجع الى وضع اللغة او لا يكون كذلك
والاول كقوله ان الله بكل شيء عليم واما الثاني فاما ان يكون بيانه على سبيل التعليل او لا على سبيل التعليل
اما التعليل فضربان احدهما ان يكون الحكم المسكوت عنه اولى منه بالمنطوق كما في قوله ولا تقل لهما اف
وثانيهما كما في قوله انها من الطوافين عليكم واما الذي لا يكون تعليلا فضربان احدهما ان الامر بالشيء امر

بما لا يتم الا به وثانيهما ان يظهر في العقل تعذر اجراء الخطاب على ظاهره ويكون هناك امر يكون حمل الخطاب
عليه اولى من حمله على غيره كما في قوله واسأل القرية فهذه اقسام المبين

المسألة الثانية

في اقسام البيان اعلم ان بيان المجمل اما ان يقع بالقول او بالفعل او بالترك اما بالقول فظاهر واما
بالفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا تتبعه المواضعة او شيئا تابعا
للمواضعة فالاول هو الكتابة والعقد بالاصابع واما الكتابة فقد يقع بها البيان من الله تعالى بما كتب في
اللوح المحفوظ ومن الرسول بما كتب الى عماله واما عقد الاصابع فقد بين به الرسول اذا قال الشهر هكذا
وهكذا وهكذا وخنس في الثالثة اصبعه وهذا البيان مستحيل على الله سبحانه لاستحالة الجوارح على الله واما القسم
الثاني وهو الذي يتبعه المواضعة فهو الاشارة لان المواضعة متعذرة بدونها معنى الى
المواضعة والا افتقرت الى اشارة اخرى ولزم التسلسل وهو محال وقد بين الرسول بالاشارة وذلك
حين اشار الى الحرير بيده وقال هذا حرام على ذكور امتي واما القسم الثالث وهو الذي يكون تابعا للمواضعة
فهو كما اذا قال الرسول هذا الفعل بيان لهذه الآية او يقول صلوا كما رأيتموني اصلي واعلم انه لا يعلم كون
الفعل بيانا للمجمل الا باحد وجوه ثلاثة احدها ان يعلم بالضرورة ذلك من قصده وثانيها ان يعلم بالدليل
اللفظي وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اقوالا يلزم من مجموعها ذلك وثالثها بالدليل
العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا ولا يفعل شيئا آخر
فنعلم ان ذلك الفعل بيان المجمل والا فقد اخر البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز واما الترك فاعلم
ان الفعل ليس له صيغة تدل على وجوبه وترك الفعل ليس بنفي وجوبه وذلك ضربان احدهما ان يقوم من
الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي على صلوته فنعلم ان هذا التشهد ليس بشرط في صحة الصلوة والا لم يجز
مع عدم شرط الصحة ويدل على انه ليس بواجب اذ عليه السلام لا يجوز ان يتعمد ترك الواجب وثانيها
ان يسكت عن بيان الحادثة فنعلم انه ليس فيها حكم شرعي وثالثها ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامته
على السواء فاذا ترك الفعل دل على انه مخصوص من الخطاب ولم يلزمه ما لزم امته ورابعها ان
تركه بعد فعله اياه فنعلم انه قد نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة مثل حكمه نسخ عنهم ايضا والا كان
حكمهم بخلاف حكمه

المسألة الثالثة

الحق ان الفعل قد يكون بيانا خلافا لقوم لنا ان الخصم
اما ان يقول انه لا يصح وقوع البيان بالفعل او يقول انه يصح عقلا لكنه لا يجوز في الحكمة والاول
ظاهر البطلان لان الفعل لا يؤثر في وقوع البيان اصلا والآخر لان قال انه لا يؤثر وذلك الا مع غيره وهو لنا
نقول الرسول هذا بيان لهذا الكلام والاول باطل لان فعل الرسول عليه السلام للصلوة والحج ادل عليهما
من صفتهما فانه ليس الخبر كالمعاينة ولهذا بين الرسول عليه السلام الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم
وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وبين اصحاب رسول الله صلى الله عليه بفعلهم واما الثاني فهو انه لا يقع البيان
بالفعل وحده الا عند قيام الدليل على ان ذلك الفعل بيان لذلك المجمل فهذا انما اخلا فيه الا ان المبين هو
الفعل لانه هو المتضمن لصفة الفعل وانما القول يتعلق الفعل الواقع بيانا على المجمل واما القسم

الثاني وهو انه غير جائز في الحكمة فهو لا يستقيم على اصلنا لان الله تعالى يفعل ما يشاء ثم سلمنا هذا الاصل
لكن لا نمنع ان يعلم الله من المكلف ان بيان المجمل بهذا الطريق اصلح له احتج المخالف بان الفعل يطول فيلزم منه
تاخير البيان والجواب ان القول قد يكون اطول كما في وصف افعال الصلوة ونحوه وكما على ان استقصاء
اطول من الاتيان بركعة واحدة فنحو ابطال جوابنا **المسئلة الرابعة** في ان القول اذا تقدم على
الفعل فكونه بيانا القول والفعل اذا وردا فاما ان يكونا متطابقين او متنافيين فان كانا متطابقين فان علم
تقدم احدهما على الاخر فالاول بيان والثاني تاكيد لان الاول قد حصل التعريف به والحاجة الى الثاني ولو
لم يحكم على الجملة بان الاول منهما بيان والثاني تاكيد ولو كانا متنافيين كقوله عليه السلام من قرن الحج الى العمرة
فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن فطاف طوافين لهما وسعى سعيين فالقول هو
المقدم في كونه بيانا لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بالدليل
وعلى ما ذكرنا يقدر ذكره يثبت كون الفعل بيانا **المسئلة الخامسة** في ان البيان كالمبين هذا الباب
يشتمل على شيئين احدهما هل البيان كالمبين في القوة والاخر هل هو كالمبين في الحكم اما الاول فقال الكرخي
المبين اذا كان لفظه معلوما وجب كون بيانه مثله والا فلا واما ابو الحسين فانه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين
وان يكونا مظنونين وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس
واما الاخر فهو هل اذا كان المبين واجبا كان بيانه كذلك وقال قوم به فان ارادوا به ان المبين اذا كان واجبا
فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح وان ارادوا به انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان
البيان انما يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب الا ترى ان صورة الصلوة ندبا وواجبا صورة
واحدة ولو ارادوا انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول والامة بين الفعل المبين واجب
لم يكن بيانه واجبا على الرسول فباطل لان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او غير واجب لانه كان
تكليفا بما لا يطاق **القسم الثالث** في وقت البيان **المسئلة الاولى** القائلون بانه لا يجوز
تكليف ما لا يطاق اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى
العلم به تكليف ما لا يطاق ومن جوزه لم يمتنع لان الذي ذكرناه في ان تكليف الساهي غير جائز بانه ما افاده الجواب
واحد **المسئلة الثانية** اختلفوا في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الخطاب المحتاج الى
البيان ضربان احدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني ما لا ظاهر له كالاسماء المتواطية والمشتركة
والاول اقسام احدها تاخير بيان التخصيص وثانيها تاخير بيان النسخ وثالثها تاخير بيان الاسماء الشرعية
ورابعها تاخير بيان اسم النكرة اذا اريد به شيئا معينا اذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا انه يجوز تاخير
البيان الى وقت الحاجة في كل هذه الاقسام الا في النسخ واما المعتزلة فاكثرهم تقدم ابا الحسين اتفقوا
على المنع من تاخير البيان في كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه بل اوجبوا واما ابو
الحسين فانه منع من تاخير البيان فيما له ظاهر قد استعمل في خلافه وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه
وهو ان يقول عند الخطاب اعلموا ان هذا العموم مخصوص وان هذا الحكم سينسخ بعد ذلك واما ما لا

البيان

الفصل فانه يجوز تاخيره واما الذي لا يكون له ظاهر مثل الالفاظ المتواطية والمشتركة فقد جوزوا
فيه تاخير البيان الى وقت الحاجة وهذا التفصيل ذكره كثير من اصحابنا كابي بكر القفال وابي اسحق المروزي
وابي بكر الدقاق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما ان نستدل على الجملة على جواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب وثانيهما ان نستدل على جواز ذلك في كل واحد من الصور المذكورة اما المقام الاول
فالدليل عليه قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم في اللغة للتراخي
وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان كلمة ثم للتراخي فيبطل بانه يجيء بمعنى الواو كقوله تعالى ثم آتينا موسى
الكتاب وقوله ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المراد من البيان في هذه الآية البيان
الذي اختلفنا فيه وهو بيان المجمل والعموم ولم لا يجوز ان يكون المراد اظهاره بالتنزيل غايته ان الباب
ان يقال هذا مخالفة الظاهر لكن نقول يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله
ثم ان علينا بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حفظ احد
الظاهرين اولى من الآخر وعليكم الترجيح سلمنا ان المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه تاخير
البيان التفصيلي وذلك عند ابي الحسين جائز سلمنا ان المراد مطلق لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ان
علينا جمعه وقرآنه هو ان جمعه في اللوح المحفوظ ثم انه بعد ذكر انزله على الرسول وبينه له وذلك متراخي
عن الجمع سلمنا ان البيان ما ذكرتموه لكن الآية تدل على وجوب تاخير البيان وذلك مما لم يقل به احد فما
دلت الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به وهو الجواز لم تدل الآية عليه فبطل الاستدلال والجواب
اما ان كلمة ثم للتراخي فذاك متواتر عند اهل اللغة والآيات التي تلوتموها المراد هناك التاخير في
الحكم قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل قلنا لان قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر
للنبي باتباع قرآنه وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع
قرآنه فثبت ان المراد من قوله فاذا قرأناه هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتاخير البيان عن ذلك فيقتضي
تاخير البيان عن وقت الانزال واذا كان كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان هو الانزال لاستحالة كون
الشيء متاخرا عن نفسه سلمنا انه يمكن ما ذكروه لكنه خلاف الظاهر قوله يلزم من المحافظة على هذا الظاهر
احتياج جميع القرآن الى البيان قلنا لا نسلم فان لفظ القرآن يتناول كله وبعضه بدليل انه لو حلف
لا يقرأ القرآن ولا يمسه فقرأ او مس آية يحنث في يمينه سلمنا ان لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض
لكن اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم للجزء
والبيان غير مستلزم للتنزيل قوله نحمله على البيان التفصيلي قلنا اللفظ مطلق فتقييده خلاف
الظاهر قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الجمع جمعه في اللوح المحفوظ قلنا لما بينا انه تعالى
امر الرسول بالبيان الذي يجب على النبي متابعته وذلك يستدعي تاخير البيان عن الانزال قوله هذا
يقتضي وجوب تاخير البيان قلنا نحن نقول به فان قلت الضمير عائد الى كل القرآن فيجب تاخير
بيان الكل وذلك لم يقل به احد قلت قد تقدم بيان ان الضمير عائد الى الكل اما الذي يدل على

كل واحد من الصور التي ذكرناها فنقول الدليل على انه يجوز تاخير البيان في النكرة ان الله تعالى امر بني اسرائيل
بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يبينها لهم حتى سالوا وسالوا ولا يعد سؤال انما قلنا انهم لم يرد بقرة منكرة لوجهين
الاول ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انما بقرة
صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان
ذبح بقرة منكرة بل ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان تكون
صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانسخ ما كان واجبا
عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخرا وان لا يجب حصول
الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا
القسم فان قيل لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى
ذبحها فلو اخر الله البيان لكان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز واذن ما تقتضيه الاية لا
تقولون به وما تطلبون لا تقتضيه الاية ثم نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان المامور به كان ذبح بقرة
موصوفة بل ذبح بقرة اي بقرة كانت فلما سالوا تغيرت المصلحة ووجبت عليهم بقرة اخرى واما الكنايات فلا
نسلم عودها الى البقرة المذكورة ولم لا يجوز ان تكون تلك الكنايات عن القصة والشان وهذه طريقة
مشهورة عند العرب سلمنا ان هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة لكن ههنا ما
يدل على كونها منكرة وهو من ثلاثة اوجه الاول ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح
بقرة مطلقة وذلك يقتضي سقوط التكليف بذبح اي بقرة كانت وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة
بعد ذلك تكليفا جديدا الثاني لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل
كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم
في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة منكرة الثالث ما روي عن ابن عباس
انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزات عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم سلمنا ان المامور
به ذبح بقرة موصوفة لكن لم لا يجوز ان يقال البيان التام كان قد تقدم لكنهم لم يفهموا المراد منه فاستكشفوا
طلبا للزيادة فحكى الله تعالى ذلك سلمنا ان البيان التام لم يتقدم ثم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان
قد اعلمهم بان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فالحاصل ان البيان الاجمالي
كان مقارنا والبيان التفصيلي كان متاخرا وهو جائز عند ابي الحسين والجواب قوله الاية
تقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة قلنا لا نسلم لان ذلك انما يلزم لو كان الامر مقتضيا للفور لكنا
لا نقول به قوله الكنايات عائدة الى القصة والشان قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان الكنايات لو
كانت عائدة الى القصة والشان لكان الذي بعدها ذكره غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة
صفراء بل لا بد من اضمار شيء اخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم
يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكنايات

يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما خالفنا هذا
الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير في قوله ما لونها وما هي
لا شك انه عائد الى البقرة المامور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة
المامور بها والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال قوله ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح
بقرة مطلقة قلنا صرف اللفظ عن ظاهره يفيد الاطلاق ونحن نسلم ان ذلك يقتضي ان المراد كان غير الظاهر مع انه
تعالى ما بينه فيما تقدم وهذا الاعتبار قوله لو كان ذلك طلب البيان لما استحقوا التعنيف بقوله وما كادوا
يفعلون قلنا ان قوله وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كانوا
فرطوا بعد استيفاء البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخر وهو انهم لما وقفوا على تمام
البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه قوله نقل عن ابن عباس انه قال شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم قلنا هذا من اخبار الاحاد وتغيير الصحة فلا يصلح معارضا للنص الكتاب قوله لم لا يجوز ان البيان
كان حاصلا لكنهم لم يفهموا قلنا الوجه الاول انهم كانوا يستفهمون البيان فلو كان البيان حاصلا لما التمسوا
بل كانوا يطلبون التفهيم الثاني ان فقد السبب عند حضور هذا البيان متعذر ههنا لان ذكر البيان
ليس الا وصف تلك البقرة والعارف باللغة اذا سمع تلك الاوصاف استغنى عن ان لا يعرفها قوله كانوا يطلبون
البيان التفصيلي قلنا لو كان كذلك لذكره الله تعالى ازالة للتهمة اما الدليل على جواز تاخير بيان المخصص
النقل والعقل اما النقل فلان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك حتى انزل الله تعالى
قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قيل لا نسلم ان قوله وما تعبدون من دون الله يندرج
فيه الملائكة والمسيح وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ما لما لا يعقل فلا يدخل فيها المسيح والملائكة الثاني
ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون
المسيح والملائكة بل كانوا يعبدون الاوثان سلمنا ذلك لكن تخصيص العام بدليل العقل جائز وههنا
دل العقل على خروج الملائكة والمسيح فانه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير وهذا الدليل كان حاضرا
في عقولهم ثم نقول المسالة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباتها به سلمنا صحة الرواية ولكن الرسول
لعله انما سكت انتظارا لنزول الوحي عليه في تاكيد البيان العقلي واللفظي والجواب
لا نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء والدليل عليه وجوه احدها قوله تعالى وما خلق الذكر
والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد وثانيها اتفاق اهل اللغة على ورود ما بمعنى
الذي وكلمة الذي متناولة للعقلاء فكلمة ما ايضا كذلك وثالثها ان ابن الزبعرى كان من الفصحاء
فلولا ان كلمة ما تتناول المسيح والملائكة والا لما اورد هذا النقض على الاية ورابعها ان الرسول عليه السلام
لم يرد عليه ذلك بل سكت الرسول عليه السلام عن تخطئته وخامسها انه يقال ما في ملكي فهو صدقة
وما في بطن جاريتي فهو حر ويتناول الانسان وسادسها انها لو كانت مختصة بغير من يعلم

لما كان لقوله تعالى من دون الله فايدة لانه انما يحتاج الى الاضمار حيث يصح الاندراج قوله الخطاب
كان مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملايكة والمسيح قلنا الرواية مشهورة بانه قد كان في العرب من يعبد
الملايكة والمسيح وقد ذكر الواحدي وغيره ذلك في سبب نزول هذه الاية لان هذه الاية لو كانت خطابا مع
عبدة الاوثان فقط لما جاز ان يوضع النبي عليه السلام عن تخطية السايل بقوله لكل احد يعلم ان تعذيب
الرجل بجرم الغير لا يجوز قلنا نعم لكن يصح دخول الشبهة في ان ذلك المعبود هل كانوا راضين بذلك ام لا
وعند ذلك يصح السوال قوله هذه الرواية من باب الاحاد قلنا لا نسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها
في سبب نزول هذه الاية وذلك دليل على الاجماع سلمنا انه من الاحاد لكنا بينا ان التمسك بالادلة اللفظية
اينما كان لا يفيد الا الظن فرواية الاحاد صالحة لذلك اما المعقول فمن وجهين الاول ان نقول لان
على راي ابي هاشم لو لم يجز تاخير بيان التخصيص في الاعيان لما جاز تاخير بيان التخصيص في الازمان لكن
جاز ذلك فهذا المجاز وذلك بيان الملازمة انه لو لم يجز تاخير التخصيص في الاعيان لكان ذلك لان تاخيره
يوهم العموم وهو جهل وهذا المعنى قايم في تاخير المخصص في الازمان فعدم الجواز هناك يقتضي عدم الجواز
ههنا فان قيل الفرق من وجهين احدهما ان الخطاب المطلق معلوم ان حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع
التكليف وليس كذلك المخصوص وثانيهما ان احتمال النسخ في المستقبل لا يمنع المكلف في الحال من العمل اما
احتمال التخصيص في الحال يمنعه من العمل لانه لا يدري ان هل هو مندرج تحت الخطاب ام لا والجواب
عن الاول انه تعالى لو قال صلوا كل يوم جمعة لاقتضى ظاهره الدوام فاذا اخرج منه ما بعد الموت
لدلالة العقل الباقي على ظاهره فان جاز ان يكون حكم الخطاب مرتفعا مع الحيوة والتمكن ولا يدل الاية
على ذلك اذا كان ظاهر الخطاب يتناوله جاز مثله في العموم وعن الثاني ان الغرض الذي ذكرتموه انما يظهر
لو اخر الله البيان عن وقت الحاجة اما اذا اخره عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة ثم يجب على المكلف الاشتغال
بالفعل فلا حاجة في ذلك الوقت الى تمييز المكلف به عن غيره كما لا حاجة هناك الى تمييز وقت التكليف عن
غيره والدليل الثاني اجمعنا على انه يجوز ان يامر الله المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت
قبل وقت الفعل فلا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك تشكيكا فيمن اريد بالخطاب وهذا هو تخصيص لا يعلم
بيانه احتج ابو الحسين على المنع من تاخير بيان ما له ظاهر اذا استعمل في غيره بوجهين الاول ان
العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع فالمخاطب اما ان لا يقصد افهامنا في الحال او يقصد ذلك والاول
باطل لوجوه احدها انه ان لم يقصد افهامنا انتقض كونه مخاطبا لان المعقول من قولنا انه مخاطب
لنا انه قد وجه نحونا وراعى لذلك الا انه قصد افهامنا وثانيها انه لو لم يقصد افهامنا في الحال مع ان
ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قد قصد افهامنا في الحال
فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه عنى ما
عنوه وثالثها انه لو لم يقصد افهامنا لكان ذلك عبثا لان الفايدة في الخطاب افهام المخاطب
ورابعها انه لو جاز ان لا يقصد افهامنا بالخطاب جاز ان يخاطبنا العربي بالزنجية وهو لا يحسنها

اذ كان غير واجب افهام المخاطبين بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي يدعوه
الى اعتقاد معناه ولو جاز ان يخاطب العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة جاز ان يخاطبه النبي ويبين له
بعد مدة وان يقصد الانسان بالتصويت والتصفيق ما يبينه بعد مدة فان قلت خطاب الزنجي
لا يفهم منه العربي شيئا فلا يجوز ان يخاطب به وليس كذلك خطاب العرب بالمجمل لان العرب يفهم منه شيئا ما
لان قوله تعالى اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرف ما هو قلت ان جاز ان يكون اسم الصلوة
واقعا على الدعاء ويريد الله غيره ولا يبين لنا جاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر لا يستعمله في الامر
ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساواة لخطاب الزنجي لانا لا نفهم به شيئا اصلا واما القسم الثاني وهو انه اراد
افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد
اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد ما لا سبيل اليه ثم قال ابو الحسين وهذه الدلالة تتناول العام
المستعمل في الخصوص ومطلق المقيد للنكرة والمنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرع عنه والنكرة اذا
اريد بها شيء معين لان الكل مستعمل في خلاف ظاهره الثاني لو جاز ان يريد بالعموم الخصوص ولا يبين
لنا ذلك في الحال لا نسوغ بانه ولم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب البيان عليه لانه
لو قال اقتلوا المشركين غدا جوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده ابدا لان كل ذلك يسمى غدا مجازا
ولا يبينه لنا ولا نعرف وجوب البيان على غاية وفيه يعذر علمنا بما لم يرد بالخطاب فان قلت اذا اتى العبد
بالعبادة ثم قال افعلوها الان علمنا انه يجب فعلها في ذلك الوقت قلت لا يصح لكم ذلك لانه يجوز ان
يكون عنى بقوله الان زمانا اخر على طريق المجاز ولا يبينه في الحال لما جاز مثله في سائر الالفاظ و
الجواب عن الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن ثلثة اوجه الاول
ان العموم خطاب لنا في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من ان يبحث عن الادلة
السمعية والعقلية وننظر هل فيها ما يخصصه ام لا فان لم يوجد فيها ما يخصصه قضي بعمومه وفي زمان التوقف
الخطاب بالعموم قايم مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره باستغراق نوع اجاب ابو الحسين عنه بان من يجوز
ان يسمع المكلف العام دون الخاص لا يلزمه هذا السوال ومن لا يجوز ذلك فله ان يجيب عن السوال بان
ما يعلمه المكلف من كثرة السنن والادلة يجوز منه ان يكون فيها ما يدل على ان المراد بالخطاب
غير ظاهره فيصير ذلك كالاشعار بالتخصيص والجواب اما انه يجوز ان يسمع المكلف العام
دون الخاص فمبني على المذهب الباطل عندك ويخرج النقض بالمذهب الباطل باطل واما قوله علمه بكثرة
السنن كالاشعار بالتخصيص قلنا فاذا جوزت ان يكون تجويزه لقيام المخصص في الحال مانعا
من اعتقاد الاستغراق في الحال فلم لا يجوز ان يكون تجويزه لحدوث المخصص في ثاني الحال مانعا
من اعتقاد الاستغراق في الحال وهذا هو ان المسالة وثانيها اجمعنا على انه يجوز تاخير بيان
المخصص بزمان قصير وان يعطف جملة من الكلام على جملة اخرى ثم يبين الجملة الاولى عقيب الثانية
وان يبين المخصص بالكلام الطويل وهذه الصور الثلثة نقض على ما ذكروه فان قلت

انا لا نجوز تاخير البيان لا مقدار ما لا ينقطع عن السامع لوقوع شرط يرد على الكلام وانما جوز
البيان الطويل من القول والفعل اذا لم يتم البيان الا بهما واذا لم يتم البيان الا بذكر لم يكن فيه تاخير البيان
قلت لان ظاهر لفظ العموم يفيد الاستغراق فاذا سمع ذلك اللفظ يتوجه عليه التقسيم الذي ذكره ابو
الحسين من انه اما ان يكون غرض المخاطب الافهام او لا يكون غرضه الافهام والثاني باطل لعين
الاول فاما ان يكون غرضه افهام ما اشعر به الظاهر فيكون مريدا للجهل او غيره فيكون طالبا
لما لا سبيل اليه فان قلت تجويز السامع ان ياتي المتكلم بعد ذلك الكلام بشرط او استثناء يمنع من حمل
ذلك اللفظ على ظاهره قلت فلم لا يجوز ان يقال في مسئلتنا يجوز السامع ان ياتي المتكلم حال الكلام
التكلف بدليل مخصص يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا هو الحق وثانيها انا نجوز ان
يامر الله تعالى المكلفين بافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل فلا يكون مرادا بالخطاب
وفي ذلك تشكيكنا فيمن اريد بالخطاب وهذا تخصيص لم يتقدم بيانه البتة وثالثها الزم ابو الحسين
المعتزلة انهم اتفقوا على جواز تاخير بيان النسخ اجمالا وتفصيلا وحينئذ ينتقض دليلهم لان اللفظ
اذا افاد الدوام مع ان الدوام غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد الجهل وان اراد غير ظاهره
فقد اراد ما لا سبيل اليه وما ذكروه من الفرق فقد ذكرناه واجبنا عنه واما من حيث الجواب
من وجهين الاول ان يقول المراد من قولك المخاطب اما ان يكون غرضه افهاما ما او لا يكون غرضه
ذلك ان عنيت بالافهام افادة القطع واليقين فليس غرضه ذلك وان عنيت به الافهام بمعنى افادة
الاعتقاد الراجح والظن الغالب مع تجويز نقيضه فلم قلت انه على ذلك التقدير يكون عابثا
ولا يكون معذرا بالجهل وهذا الحرف يظهر الفرق بين ما اذا كان الغرض ذكر خطاب العرب
بالزنجية لان هناك لا يمكن ان يكون الغرض افادة الاعتقاد الراجح فانه لا يفهم منه شيئا ولا يعتنى به
ان غرضه افادة الاعتقاد الراجح بخلاف ما كان يعني القدر المشترك بين الاعتقاد الراجح المانع من النقيض
والاعتقاد الراجح المجوز للنقيض مع انا نرضا غير مانع منه ثم الذي يدل على ان الغرض من الخطاب
افادة اصل الاعتقاد الراجح لا افادة الراجح المانع من النقيض هو ان دلالة الادلة اللفظية تتوقف
على كون اللغة والنحو والتصريف منقولا بالتواتر ثم على عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ
والاضمار والنقل والتقديم والتاخير وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل هذه المقامات ظنية
وما يتوقف على الظني اولى ان يكون ظنيا فثبت ان الدلائل اللفظية لا تفيد الا الاعتقاد الراجح
وهذا القدر لا ينافي احتمال ورود المخصص بعده ومما يحقق ذلك ان الغيم الرطب في الشتاء
يفيد ظن نزول المطر ثم قد لا يوجد المطر في بعض الاوقات ثم لا يكون هذا العدم قادحا
في ذلك الظن ولا التوقف يحقق ذلك الظن على انتفاء هذا العدم وحينئذ يكون ذلك قطعا لا ظنا
هذا خلف فكذا ههنا اللفظ العام لا يفيد الا ظن الاستغراق وهذا القدر لا يمنع من ورود
المخصص الوجه الثاني في الجواب ان اللفظ العام لو وجد مع المخصص لدل ذلك المجموع

فد ذكرتمو الغرض

الحاصل منه ومن ذلك المخصص على الخصوص ولو وجد خاليا عن المخصص دل مع عدم المخصص
على الاستغراق وذلك اللفظ متردد بين هذين الحالين على السوية بالنسبة الى هذين الحالين
كاللفظ المشترك بين مفهوماته والمتواطي بالنسبة الى جزئياته فكما انه يجوز عند ابي الحسين ورود
اللفظ المشترك والمتواطي خاليا عن البيان لانه يفيد ان المراد احد تلك المسميات فكذا ههنا
اللفظ العام قبل العلم بانه وجد مع المخصص او لم يوجد يعلم ان المراد منه اما العموم او الخصوص
ويعلم ان هذا اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد معه عدم المخصص افاد العام
فلا فرق بينه وبين المشترك فكما جاز هناك تاخير البيان فكذا ههنا فان قلت فهذا عود الى القول
بان هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص ونحن الان في التفريع على انها للعموم فقط قلت
لا نسلم ان هذا عود الى القول بالاشتراك وذلك لانا نسلم انها وحدها موضوعة للاستغراق وبهذا
الكلام انفصلنا عن القائلين بالاشتراك لكنا نقول لا نزاع في حسن ورود المخصص ولا نزاع في انه
عند ورود المخصص لا يفيد الا الخاص فاذا شككنا في وجود المخصص وعدمه لزمنا ان نشك في انه
هل يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط شك في المشروط فاين هذا القول من القول
بالاشتراك والجواب عن الثاني ان اللفظ وان كان محتملا الا انه قد يوجد من القراين ما يفيد
القطع بان المراد من اللفظ ظاهره وعلى هذا التقدير يزول السؤال فان لم يوجد شيء من هذه القراين
وحضر الوقت الذي دل ظاهر الصيغة على انه وقت العمل وجب عليه العمل لان الظن قائم مقام العلم
في اقتضاء وجوب العمل ولكنه لا يقوم مقامه فيما يتعلق بالعمل فظن كون اللفظ دالا على وجوب
العمل في الحال يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال ولكن ظن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم
المخصص فظهر الفرق **المسئلة الثانية** واما الخطاب الذي له ظاهر وهو
الاسم المشترك بين الطهر والحيض فانه ظاهر من وجه دون وجه اما الوجه الذي يكون ظاهرا
فيه فهو انه يفيد ان المتكلم لم يرد شيئا غير الطهر وغير الحيض وانه اراد اما هذا واما هذا فهذا من
هذا الوجه لا يحتاج الى بيان واما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر فهو انه لا يفيد انه اراد
المتكلم الطهر او الحيض ولا يجب ان يقترن به بيان في الحال والدليل عليه ان الاسم المشترك
يفيد ان المراد اما هذا واما ذاك من غير تعيين وهذا القدر يصح ان يراد تعريفه لان الانسان
قد يقول لغيره لي اليك حاجة مبهمة او شيء مبهم ولا يكون غرضه في الحال الا الاعلام بهذه الجملة
وقد يقول رايت رجلا في موضع كذا وهو يكره وقوف السامع على عينه او يكره وقوفه
عليه من جهته ولهذا وضع في اللغة الفاظ مبهمة كما وضعت الفاظ لمعاني معينة وقال
الله تعالى ورسلا لم نقصصهم عليك وقال فيضاعفه له اضعافا كثيرة وايضا فقد يحسن من الملك ان
يدعو بعض عماله فيقول له وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه في غد وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل
ما تفعله ويحسن من احدنا ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق غدا ثم اعين الجهة وما تبتاع

ما انه لك غدا انه يوم الجمعة فيكون القصد بذكر الناهب بعض الحاجة والعزم عليهما واذا كان كذلك ثبت
انه يجوز اطلاق اللفظ المشترك من غير بيان فان قلت الغرض من التكليف هو الفعل والعلم و
الاعتقاد تابعان وهذا لا يمكن تحصيله الا بعد البيان قلت الغرض قبل الوقت هو العلم لا الفعل
تابع وقت الحاجة فالغرض هو الفعل فهناك يجب البيان احتجوا بانه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك
من غير بيان في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية لا يتبين في
الحال والجامع ان السامع لا يعرف مراد المتكلم بها على الحقيقة فان قلت العربي لا يفهم من الزنجية شيئا
وههنا يفهم ان المراد احد معنيي الاسم قلت لما ان تعذر واي حسن الخطاب حصول العلم بكمال المراد ولم تعرفوا
بعينه المراد من بعض الوجوه والاول يقتضي امتناع تاخير بيان المجمل والثاني يوجب حسن مخاطبة العربي
بالزنجية لان العربي اذا عرف حكم اهل الزنج المخاطب لم يعلم انه قد اراد بخطابه شيئا سواه من الامر واما النهي
واما غيرهما والجواب ان لم يفد من حسن الخطاب ان يمكن السامع ان يعرف ما افاده الخطاب
وهذا التمكن حاصل في الاسم المشترك لانه موضوع لاحد هذين المعنيين والسامع يفهم ذلك منه بخلاف العربي
فانه لا يمكن من ان يعرف ما وضع له خطاب الزنج فظهر الفرق **المسألة الرابعة** يجوز ان
يؤخر الرسول عليه السلم تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الحاجة وقال قوم يجب تعجيله عليه لنا ان الشاهد قد
يكون تقدم الاعلام على حضور وقت العمل وقد يكون تاخيره من التقديم قبيحا وقد يكون حسنا يجوز ان الامر
واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تاخيره فيلزم
ان لا يكون التقديم واجبا على الاطلاق واحتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ والامر للفور و
الجواب لا نسلم انه للفور سلمنا لكن المراد بذلك هو القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل من
الله تعالى **القسم الرابع** في المبين له **المسألة الاولى** الخطاب المحتاج الى البيان
يجب بيانه لمن اراد الله ان يفهمه دون من لم يرد ان يفهمه اما الاول فلانه لو لم يبينه له لكان قد كلف ما
لا سبيل له الى العلم به واما الثاني فلانه لا تعلق له بذكر الخطاب فلا يجب بيانه له ثم الذين اراد الله منهم فهم خطابه
ضربان احدهما اراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ان كان ما تضمنه الخطاب فعلا والاخر لم يرد منهم
الفعل والاولون هم العلماء وقد اراد الله ان يفهموا مراده بآية الصلوة وان يفعلوها والاخر هم العلماء في
احكام الحيض قد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب والذين لم يرد الله ان يفهموا مراده
ولم يوجب ذلك عليهم ضربان احدهما لم يرد منهم ان يفعلوا ما تضمنه الخطاب والاخر اراد منهم الفعل فالاولون
هم اتباع الامم المخالفة لان الله تعالى ما اراد ان يفهموا مراده بها ولا ان يفعلوا مقتضاها والاخر
هم النساء في احكام الحيض لان الله تعالى اراد منهن التزام احكام الحيض بشرط ان يفهمن المعنى ولم يوجب
عليهن فهم المراد بالخطاب لانه لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض فضلا عن بيان مجملها وتخصيص
عامها **المسألة الثانية** يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما خصصه
وهو قول النظام وابي هاشم واصحابنا وقال ابو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك في العام المخصوص

بدليل السمع واجاز ان يسمعه المخصوص بادلة العقل لان يعلم السامع ان في العقل ما يدل على
تخصيصه لنا انه اولى من وجه الاول ان الذي ذكرناه قد وقع فان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم مع انهم ما سمعوا قوله عليه السلم في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا زمان عمر رضي الله عنه
الثاني اجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصص فوجب
ان يجوز خطابه بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص والجامع كونه في الصورتين متمكنا
من معرفة المراد الثالث ولان الواحد منا كثيرا ما يسمع الالفاظ العامة المخصوصة قبل تخصيصها
فانكاره مكابرة في الضرورة احتجوا بامور احدها ان اسماع العام دون اسماع المخصص اغرا
بالجهل الثاني ان العام يدل على ذكر المخاطب فاسماعه وحده كخطاب العربي بالزنجية الثالث
ان دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام دون سماع المخصص لما جاز ان نستدل بشي
من العمومات الا بعد الطواف ما في الدنيا وسؤال علماء اهل الوقت انه هل وجد له مخصص وذلك يقتضي سقوط
العمومات والجواب عن الاول ان الاغرا حاصل لما قدمنا من انه يستدل بالعموم لا القطع به وبه خرج
الجواب عن الثاني وعن الثالث ان تعين اللفظ حقيقة في الاستغراق كاف في ظن الاستغراق
والظن كاف في العمليات **الكلام في الافعال** **المسألة الاولى** اختلفت الامة
في عصمة الانبياء على قولين احدهما قول من ذهب الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب صغيرا كان او
كبيرا لا عمدا ولا سهوا ولا من جهة التاويل وهو قول الشيعة والاخر قول من ذهب الى جوازه
عليهم ثم اختلفوا فيما يجوز من ذلك وفيما لا يجوز والاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها
ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر وقالت الفضلية من الخوارج انه قد وقع
منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واجازت الشيعة اظهار الكفر على سبيل التقية فاما
الاعتقاد الخطا الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقد مثلا ان الاعراض باقية ولا يكون كذلك فمنهم من اباه لكونه
منفرا ومنهم من جوزه وثانيها باب التبليغ واتفقوا على انه لا يجوز التغيير عليهم والا لزال الوثوق
بقولهم وقال قوم يجوز ذلك من جهة السهو وثالثها ما يتعلق بالفتوى واتفقوا ايضا انه لا
يجوز الخطا عليهم وجوزه قوم على سبيل السهو ورابعها ما يتعلق بافعالهم واختلفت الامة فيه على
اربعة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر عمدا وسهوا منهم من قال بوقوع هذا الجائز وهم الحشوية
وقال القاضي ابو بكر هذا ولو جاز عقلا لكن السمع منع من وقوعه وثانيها انه لا يجوز ان يرتكبوا الكبيرة
ولا الصغيرة عمدا لكن يجوز ان ياتوا به على جهة التاويل وهو قول الجبائي وثالثها انه لا يجوز ذلك لا عمدا
ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم مؤاخذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك
موضوعا عن اممهم لان معرفتهم اقوى وهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر غيرهم ورابعها انه لا يجوز
ان يرتكبوا الكبيرة وانه قد وقع منهم صغائر على جهة العمد والخطا والتاويل الا ما ينفر كالكذب
والتطفيف وهو قول اكثر المعتزلة والذي نقول به انه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرا

وبالكبيرة اما السهو فقد يقع منهم لكن بشرط ان يتذكروا في الحال وينبهوا غيرهم على ان ذلك سهو وقد
حققنا هذه المسئلة في علم الكلام ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتابنا في عصمة الانبياء **المسئلة
الثانية** اختلفوا في ان فعل الرسول بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا على اربعة اقوال احدها انه
للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران وثانيها انه للندب وينسب ذلك
الى الشافعي وثالثها انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها انه يتوقف في الكل وهو قول الصيرفي واكثر المعتزلة
وهو المختار لنا انا ان جوزنا الذنب عليهم جوزنا في ذلك الفعل ان يكون ذنبا وحينئذ لا يجوز لنا فعله وان لم
نجوز الذنب عليهم جوزنا كونه مباحا ومندوبا وواجبا وبتقدير ان يكون واجبا جوزنا ان يكون ذلك
من خواصه وان لا يكون ومع احتمال كل هذه الاقسام امتنع الجزم بواحد منها احتج القائلون
بالوجوب بالقرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فسبع آيات احدها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره والامر يتناول الفعل على ما تقدم بيانه والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقته في فعله
وثانيها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا يجري
مجرى الوعيد فيمن ترك التأسي به ولا معنى للتأسي الا ان يفعل الانسان مثل فعله وثالثها قوله تعالى
فاتبعوه وظاهر الامر للوجوب والمتابعة هو الاتيان بمثل فعله ورابعها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني دلت الآية على ان محبة الله مستلزمة للمتابعة لكن المحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب
فالمتابعة واجبة وخامسها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتانا بذلك الفعل فوجب
علينا ان نأخذه وسادسها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت الآية بظاهرها على وجوب
طاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله طاعة لذلك الغير فوجب ان يكون
واجبا وسابعها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها بين انه تعالى انما زوجه بها ليكون حكم امته
مساويا لحكمه في ذلك وهذا هو المطلوب اما الاجماع فلان الصحابة باجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء
الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك واجماعهم على الرجوع انما
كان لفعل الرسول فقد اجمعوا هاهنا على ان مجرد الفعل للوجوب ومنها انهم واصلوا الصيام لما ان واصل
وخلعوا نعالهم في الصلوة لما خلع وامرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق فتوقفوا فشكا الى ام سلمة فقالت
اخرج اليهم واحلق واذبح ففعل فذبحوا وحلقوا متسارعين وانه خلع خاتمه فخلعوا وكان عمر رضي الله عنه
كان يقبل الحجر ويقول اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك
ما قبلتك وانه قال عليه السلام في جواب ام سلمة عن قبلة الصائم فقال الا اخبرتيها اني اقبل وانا صائم
واما المعقول فمن وجهين الاول ان الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه واعظم مراتب فعل
الرسول ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه بيان الاول ان الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف
عن النفس بالكلية ودفع الضرر واجب بيان الثاني ان اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل الثاني
انه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول في الجملة والاتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف

والتعظيم انسب كان فيه ظن من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك
التعظيم يقتضي وروده بان يجب على الامة الاتيان بمثل فعله والجواب عن الاول انا نسلم ان لفظ
الامر حقيقة في الفعل على ما تقدم تسليمه لكنه بالاجماع حقيقة ايضا في القول فليس حمله على ذلك اولى من
حمله على هذا سلمناه لكن هاهنا ما يمنع من حمله على الفعل وهو من وجهين الاول ان تقدم ذكر الدعاء وذكر
المخالفة يمنع منه فان الانسان اذا قال لعبيده لا تجعلوا دعائي كدعاء غيري واحذروا مخالفة امري فهم منه
انه اراد بالامر القول الثاني هو انه اريد به القول بالاجماع فلا يجوز حمله على الفعل لان اللفظ المشترك
لا يجوز حمله على معنييه سلمنا لكن الهاء راجع الى الله تعالى لانه اقرب المذكورين فان قلت المقصود هو
الحث على اتباع الرسول لانه تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فيدل ذلك على
الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلمنا انه تعقيب لذكر على التمام
ما كان دعا اليه من الرجوع الى امر النبي عليه السلام وايضا فلم لا يجوز الحكم بصرف الكناية الى الله تعالى والرسول
قلت الجواب عن الاول ان صرف هذا الضمير الى الله تعالى مؤكد لهذا الغرض ايضا لانه لما حث على الرجوع
الى اقوال الرسول وافعاله ثم حذر عن مخالفة امر الله تعالى كان ذلك تأكيدا لما هو المقصود من متابعة الرسول
وعن الثاني ان الهاء كناية عن واحد فلا يجوز عودها الى الله والى الرسول معا فعلمنا عود الضمير الى الرسول ثم
قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله فان قلت بل عليه من ان المخالفة ضد الموافقة لكن
موافقة فعل الغير هو ان يفعل مثل فعله فمخالفته هو ان لا يفعل مثل فعله الثاني وهو ان المعقول من المختلفين
هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الآخر والعدم والوجود لا يقوم احدهما مقام الآخر بوجه اصلا فكانا في
غاية المخالفة فثبت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لا الاتيان بمثل فعله من كل الوجوه قلت هب انه
في اصل الوضع كذلك لكنها في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى اخلال الحائض بالصلوة مخالفة للمسلمين بل
هي عبارة عن ان لا ياتي بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل النبي عليه السلام مخالفة
الا اذا دل فعله على الوجوب فاذا اثبتنا ذلك بهذا لزم الدور وهو محال والجواب عن الثاني قلت ان
الاتيان بمثل فعل الغير مطلقا لا يكون تأسيا به بل عندنا كما يشترط في التأسي المساواة في الصورة فيشترط
فيه المساواة في الكيفية حتى انه لو صام واجبا فتطوعنا بالصوم لم نكن متأسين به وعلى هذا لا يكون
مطلق فعل الرسول سببا للوجوب بل حيث ان فعله قد لا يكون واجبا فيكون فعلنا اياه على سبيل الوجوب
قادحا في التأسي وتمام الاسولة تجيء في المسئلة الاتية ان شاء الله والجواب عن الثالث ان قوله فاتبعوه
اما ان لا يفيد العموم او يفيده فان كان الاول سقط التمسك به وان كان الثاني فبتقدير ان لا يكون ذلك الفعل
واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد فيه ايضا هذا الاعتقاد والحكم بالوجوب يناقضه فوجب ان لا يتحقق
وهذا هو الجواب عن التمسك بقوله تعالى فاتبعوني والجواب عن الخامس لا نسلم ان قوله وما آتاكم الرسول
يتناول الفعل ويدل عليه وجهان الاول ان قوله وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على انه عني بقوله وما
آتاكم ما امركم الثاني ان الانسان انما ياتي في القول بما يحفظه ويمتثله فيصير كانا اخذناه وكذا عليه السلام

اعطانا. والجواب عن السادس ان الطاعة هي الاتيان بالمأمور او المراد على اختلاف المذهبين فلم قلت
ان مجرد فعل الرسول يدل على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله وهذا اول المسئلة والجواب عن الاجماع من وجوه
الاول ان هذه اخبار آحاد فلا تفيد العلم وانتم لم تقبلوا ما هو اقوى منها فيما يفيد الظن لكنها لما حصل ظن كونه دليلا ترتب
عليه ظن ثبوت الحكم فيكون العمل به كافعال المريض يظنون فيكون واجبا وتقرير هذه الطريقة يجيء
ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس الثاني لم لا يجوز ان يقال ان هذه الاخبار وردت في الصلوة والحج فلعله عليه السلم كان قد تقدم بيان
ثم انه بين شرعهم سوا في هذه الامور بان قال عليه السلم صلوا كما رأيتموني اصلي وبخبر خرج تقبيل عمر الحجر وقال
خذوا عني مناسككم وعليه خرج مسئلة التقاء الختانين وقال من توضأ وضوئي وضوء الانبياء من قبلي واما الوصال
فانهم ظنوا انه لما امرهم بالصلوة واشتغل معهم به انه قد قصد بفعله بيان الواجب فرد عليهم ظنهم
وانكر عليهم الموافقة واما خلع النعل فلا نعلم انهم فعلوا ذلك واجبا وايضا لا يمتنع ان يكونوا انما رأوه قد خلع
خلع نعلا مع تقدم قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ظنوا ان خلعهما مامور به غير مباح لانه لو كان مباحا لما
ترك به المسنون في الصلوة على ان خلعه ثم قال لهم لماذا خلعتم نعالكم قالوا لانك خلعت نعلك فقال ان
جبريل اخبرني ان فيهما اذى فبين بهذا انه يجب ان يعرفوا الوجه الذي اوقع عليه فعله ثم يتبعونه واما خلع الخاتم
فهو مباح فلما خلع احبوا موافقته لا اعتقادهم وجوب ذلك عليهم والجواب عن الوجه الاول من المعقول ان الاحتياط
انما يصار اليه اذا خلا عن الضرر قطعا وههنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا احتمل
الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا وعن الثاني ان ترك الاتيان بمثل ما اتى به الملك العظيم قد يكون
تعظيما والذي يتم من العبد لا يفعل كل ما يفعله سيده واحتج القائلون بالندب بالقرآن والاجماع
والمعقول اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولو كان التأسي واجبا لقال عليكم فلما
قال لكم دل على عدم الوجوب ولما اثبت الاسوة الحسنة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا
واما الاجماع فهو انا رأينا اهل الاعصار متطابقين على الاقتداء بافعال النبي عليه السلم وذلك يدل على انعقاد
الاجماع على انه يفيد الندب واما المعقول فهو ان فعله اما ان يكون راجح العدم او مساوي العدم او مرجوح
العدم والاول باطل لانه يقتضي انه يوجد منه الذنب والثاني يبطل بظاهر الاشتغال به عبث والعبث
مزجور عنه لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا فتعين الثالث وهو ان يكون مرجوح العدم لما تأملنا
افعاله وجدنا بعضها مندوبا وبعضها واجبا والقدر المشترك هو رجحان جانب الوجود وعدم الوجوب ثابت
بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان مع عدم الوجوب والجواب عن الاول انا نعلم ان التأسي في ايقاع
الفعل على الوجه الذي اوقعه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التأسي وعن الثاني
انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل والعلم بوجه ذلك الفعل في اخرى وعن الثالث لا نسلم ان فعل المباح
عبث لان العبث هو الخالي عن الغرض وقد حصل في المباح منفعة ناجزة فلم يكن عبثا واحتج القائلون
بالاباحة بانه لما ثبت انه لا يجوز صدور الذنب منه ثبت ان فعله لا بد اما مباحا او مندوبا او واجبا
وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فاما رجحان جانب الفعل فلم يثبت على وجوده

دليلا لان الكلام فيه ونفي على عدمه دليلا لان هذا الرجحان كان معدوما والاصل في كل شيء بقاؤه على ما
كان فقد ثبت بهذا انه لا حرج في فعله قطعا ولا رجحان في فعله ظاهرا فهذا الدليل يقتضي في كل افعاله
ان يكون مباحا ترك العمل به في الافعال التي علم كونها واجبة او مندوبة فيبقى معمولا به في الباقي واذا ثبت
كونه مباحا ظاهرا وجب ان يكون في حقنا كذلك لان الدال على وجوب التأسي يقتضي ترك العمل به فيما كان من
خواصه فيبقى معمولا به في الباقي والجواب هب انه في حقه كذلك فلم يجب ان يكون في حق غيره كذلك

المسئلة الثالثة قال جماهير الفقهاء والمعتزلة التأسي واجب ومعناه اذا علمنا ان الرسول عليه السلم
فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل كنا متعبدين بالتنفل وان
علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته لنا وجاز لنا ان نفعله وقال ابو علي بن خلاد من
المعتزلة نحن متعبدون بالتأسي في العبادات دون غيرها كالمناكح والمعاملات ومن الناس من انكر ذلك
في الكل احتج ابو الحسين بالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة والتأسي بالغير في افعاله هو ان تفعل على الوجه الذي فعله ذلك الغير ومن ذلك ان الله تعالى بين ان افعال
النبي اذا كانت مباحة او لم تكن مباحة واما الاجماع فهو ان السلف رجعوا الى ازواجه في قبلة الصائم وفي
ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزوج النبي عليه السلم ميمونة وهو حلال او حرام وذلك يدل على ان
افعاله لا بد من ان يشتركوا فيها طريقه وللقائل ان يقول على الدليل الاول انه يفيد التأسي به مرة واحدة
كما ان قول القائل لغيره لك في الدار ثوب حسن يفيد ثوبا واحدا فان قلت هذا ان ثبت لم عرضنا
من التعبد به بالتأسي به عليه السلم في الجملة وايضا فلانه يفيد اطلاق كون النبي اسوة لنا ولا يطلق وصف
الانسان بانه اسوة لزيد اذا لم يجز لزيد ان يتبعه الا في فعل واحد وانما يطلق ذلك اذا كان ذلك
الانسان قدوة لزيد يقتدي به في الامور كلها الا ما خصه الدليل قلت الجواب عن الاول ان الواحد لا
ينازع في التأسي به عليه السلم في الجملة لانه لما قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فقد اجمعوا على
وقوع التأسي به ههنا والنزاع انما وقع الا في المرة الواحدة فوقوع التأسي عليه السلم في هذه الصورة كافيا
في العمل بالآية لا سيما والآية انما وردت على صيغة الاخبار عما مضى وذلك يكفي به وقوع التأسي به
فيما مضى والجواب عن الثاني انكم ان اردتم انه لا يصح اطلاق اسم الاسوة عليه الا اذا كان اسوة في
كل شيء فهو ممنوع ثم الذي يدل على فساده وجهان الاول ان من يعلم من انسان نوعا واحدا من علم فقال
له مالك فلان اسوة حسنة الثاني وهو انه يقال لك في فلان اسوة حسنة في كل شيء ويقال لك في فلان
اسوة حسنة في هذا الشيء دون ذلك ولو اقتضى لفظ العموم لكان ذكر الكل تكريرا والثاني نقضا وان اردتم
باطلاق اسم الاسوة انه اذا كان اسوة في بعض الاشياء يصدق اسم انه عليه السلم اسوة لنا في اقواله
وفي كثير من افعاله التي امرنا بالاقتداء به كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم والجواب
عن الحجة الثانية ان قوله فاتبعوه مطلق في الاتباع فلا يفيد العموم في كل الاتباعات ولا في كل الامر فيقتضي
التكرار فلا يفيد العموم في كل الازمنة فان قلت ترتيب الحكم على الاسم يشعر بان المسمى علة لذلك الحكم

والله اعلم

فالجهة المتابعة على ما امر به فان نقل فعل هذا الوقال السيد لعبده افعل يلزم ان يكون امرا بجميع
انواع القيام وكل الازمنة وفي هذا اشكال كثير وما ذكرناه كاف في قياسا ما قالوه واما الاجماع فنقول
سبق الكلام عليه **القسم الاول** في الطريق الذي به يعرف الناس **المسئلة الاولى** انما يعرف
ان التأسي بفعل المتأسي به في الوجه وجب معرفة الوجه الذي عليه وقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلثة
الاباحة والندب والوجوب اما الاباحة فتعرف بطرق اربعة احدها ان ينص الرسول عليه السلام
على انه مباح والثاني ان يقع امتثالا لاية دالة على الاباحة وثالثها ان يقع بيانا لاية دالة على الاباحة
ورابعها انه لما ثبت انه لا يذنب ثم انه لا حرج عليه في ذكر الفعل ويعرف كيفية الوجوب والندب
بالبقاء على الاصل فحينئذ يعرف كونه مباحا اما الندب فيعرف بتلك الثلثة الاول مع اربعة اخرى احدها
ان يعلم من قصده عليه السلام انه قصد القربة بذلك الفعل فيعلم انه راجح الوجود ثم يعرف انتفاء الوجوب
بحكم الاستصحاب فيثبت الندب وثانيها ان ينص على انه كان مخيرا بين ما فعله وبين فعل ما ثبت انه ندب
لان التخيير لا يقع بين الندب وما ليس بندب وثالثها ان يقع قضاء العبادة كانت مندوبة ورابعها ان
يداوم على الفعل ثم يخل به من غير نسخ فيكون ذلك دليلا على انه ليس بواجب لكونه قاطعا والمداومة من غير نسخ دليلا
على عدم الوجوب واما الوجوب فقد يعرف بتلك الثلثة الاولى مع خمسة اخرى احدها الامارة الدالة على انه كان
مخيرا بينه وبين فعل اخر قد ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب وثانيها ان يكون قضاء
لعبادة ثبت وجوبها وثالثها ان يكون وقوعه مع امارة قد تقرر في الشريعة انها امارة الوجوب
كالصلوة باذان واقامة ورابعها ان يكون جزاء الشرط موجب لفعل ما وجب بالنذر وخامسها ان
يكون لو لم يكن واجبا لم يجز كالجمع بين ركوعين في صلوة الكسوف **المسئلة الثانية** في الفعل
اذا عارضه معارض فعله عليه السلام اما ان يكون قولا او فعلا اما القول فاما ان يعلم ان المتقدم هو القول
او الفعل او لا يعلم واحد منهما اما القسم الاول وهو ان يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له اما ان
يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما ان يكون القول متناولا له خاصة او للامة خاصة
او له ولهم معا لا يجوز ان يتناوله خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته وان تناول
امته خاصة وجب المصير الى القول دون الفعل لان القول يعم والفعل لا يعم وان كان يحتمل ثابتا في
الرسول ولكن الخطاب يعمه واما ما دل فعله على انه مخصوص من القول والامة داخلة فيه لا محالة
ولو كان الفعل متراخيا عن القول فان كان القول عاما له وللامة صار منتسخا منسوخا عنا وعنه
وان تناولنا دونه كان نسخا عنا دونه لان القول لم يتناولنا وان تناوله دوننا كان منسوخا عنه دوننا
ثم يلزمنا فعله لوجوب التأسي به القسم الثاني ان يكون المتقدم هو الفعل فالقول المعارض له اما ان
يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما ان يكون القول متناولا له خاصة او للامة خاصة او عاما
فيه وفيهم فان كان متناولا له خاصة وقد كان الفعل المتقدم دالا على اللزوم مثل ما لو كلف في المستقبل
فيصير ذلك القول المختص به مخصصا له عن ذلك العموم ولو كان متناولا للامة خاصة دل ان حكم الفعل

مختص به دون امته وان كان عاما فيه وفيهم دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم واما ان كان القول
متراخيا عن الفعل فان كان القول متناولا له ولامته فيكون القول ناسخا حكم الفعل عنه وعن امته
او عنا او امته دونه فيكون منسوخا عنهم دونه او عنا او له دون امته القسم الثالث اذا لم يعلم تقدم احدهما
على الاخر فها هنا يقدم القول على الفعل ويدل عليه وجهان الاول ان القول اقوى من الفعل والاقوى
راجح وانما قلنا انه اقوى لان دلالة القول يستغني عن الفعل ودلالة الفعل لا يستغني عن القول والمستغني
اقوى من المحتاج والثاني انا نقطع بان القول قد تناولنا ولا نقطع بكون الفعل قد تناولنا او لا انا نعلم بكون الفعل
متناولا وانا مشكوك والمعلوم متقدم على المشكوك **فرع** نهى رسول الله عليه السلام عن استقبال
القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة ثم جلس في البيوت لقضاء الحاجة مستقبل بيت المقدس فعند
الشافعي رحمه الله انه مخصوص بفعله في جواز استقبال القبلة واستدبارها في البيوت لا جرم عند
الكرخي حمل اجرا النهي على اطلاقه في الصحراء والبنيان وكان ذلك من خواص الرسول عليه السلام وتوقف القاضي
عبد الجبار في المسئلة حجة الشافعي رضي الله عنه ان النهي عام ومجموع الدليل الذي يوجب علينا ان نفعل
مثل فعل الرسول مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم على
العام فوجب القول بالتخصيص لما اذا كان المعارض للفعل فعلا اخر فذلك على وجهين الاول ان يفعل الرسول
فعلا ثم يفعل ما يدل على ان غيره مكلف به ثم تراه بعد ذلك قد ترك عن ابن الخاص على فعل ضده فيعلم ان ذلك
خارج منه الثاني اذا علمنا ان ذلك الفعل مما يلزم الرسول عليه السلام في مثل تلك الاوقات ثم لم يرد دليل ناسخ
ثم يفعل عليه السلام ضده في مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه **تنبيه** التخصيص والنسخ في الحقيقة
انما لحقا ما دل على ان ذلك الفعل لازم لغيره وانه لازم له في مستقبل الاوقات وانما يقال ان ذلك الفعل
لحقه النسخ بمعنى انه قد زال التعبد بمثله واما التخصيص فلحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزمه
مثله **القسم الثالث** في انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع من قبله وفيه بحثان الاول انه قبل النبوة
هل كان متعبدا بشرع من قبله فاثبته قوم ونفاه اخرون وتوقف فيه ثالث لنا احتج المنكرون بامرين الاول
لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم و
لو كان كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على سائر احواله فحيث لم ينقل علمنا انه ما كان متعبدا بشرع
الثاني لو كان على ملة قوم لافتخر به اولئك القوم ولنسبوه الى انفسهم ولاشتهر ذلك فان قلت
لو لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر ذلك ولكن الفرق ان نقول انه كان على شرع احد فيقال لا على
شرع البتة فيكون مخالفا للعادة فلا نسلم ان الدواعي على نقله اما كونه على شرع لما كان مخالفا عادة
قومه فوجب ان ينقل احتجوا بامرين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها
الثاني انه كان يركب البهيمة ويأكل اللحم ويطوف بالبيت والجواب عن الاول انا لا نسلم عموم دعوة
من تقدمه سلمناه لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يوجب العلم او الظن الغالب وهذا هو المراد
من زمان الفترة وعن الثاني ان نقول اما ركوب البهائم فحسن في العقول اذا كان طريقا الى حفظها

او معها بالعلف وغيره واما اكله اللحم المذكاة فحسن ايضا لانه ليس فيه مضرة على حيوان واما طوافه بالبيت فيستقد بر نبوته لا يجب لو فعله من غير شرع ان يكون حراما البحث الثاني في حاله بعد النبوة فقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقها انه لم يكن متعبدا بشرع احد وقال قوم من الفقها بل كان متعبدا بذلك الا ما استثناه الدليل الناسخ ثم اختلفوا فقال قوم كان متعبدا بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى واعلم ان من قال انه كان متعبدا بشرع من قبله اما ان يريد به ان الله تعالى كان يوحي اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله او يريد به ان الله تعالى امره باقتباس الاحكام من كتبهم فان قالوا بالاول فاما ان يقولوا به في كل شرعه او في بعضه والاول معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا خالف شرع من قبلنا في كثير من الامور والثاني مسلم ولكن ذلك لا يقتضي اطلاق انه كان متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية وانه عليه السلام ما كان الا تابعا لغيره بل كان اصلا في شرعه واما الاحتمال الثاني فهو محل الخلاف والمعتمد على بطلانه وجوه الاول انه لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث الى شرعه ولا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل ذلك لوجهين الاول انه لو فعل لاشتهر والثاني ان عمر طالع ورقة من التوراة فغضب وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولما لم يكن كذلك علمنا انه لم يكن متعبدا بشرع احد فان قيل الملازمة ممنوعة لاحتمال ان يقال انه عليه السلام علم في تلك الصور انه غير متعبد فيها بشرع من قبله فلا جرم توقف فيها على نزول الوحي او لانه عليه السلام علم خلو شرعهم عن تلك الوقائع فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة بالتواتر فلا احتياج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز قبولها لان اكثر الرواة كفارا ورواية الكافر غير مقبولة سلمنا الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التوراة في الرجم لما احتكم اليه اليهود والجواب قوله انما لم يرجع اليها لانه علم انه غير متعبد فيها بشرع من قبله قلنا فلما لم يرجع في شيء من الوقائع اليهم وجب ان يكون ذلك لانه علم انه غير متعبد في شيء منها بشرع من قبله قوله انما لم يرجع اليها لعلمه بخلو كتبهم عن تلك الوقائع قلنا العلم بخلو كتبهم عنها لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير فكان يجب ان يقع منه ذلك الطلب والبحث قوله ذلك الحكم اما ان يكون احادا قلنا يجوز ان يكون بعض الدليل متواترا الا انه لا بد في العلم بدلالته على المطلوب من نظر كثير وبحث دقيق فكان يجب اشتغال النبي عليه السلام بالنظر في كتبهم والبحث عن كتبهم لانتهاء الاحكام قوله انه رجع في الرجم الى التوراة قلنا لم يكن رجوعه اليها رجوع متعبد بالشرع بها والدليل عليه امور احدها انه لم يرجع اليها في غير الرجم وثانيها ان التوراة محرفة عنده فكيف يعتمد عليها وثالثها انه ان لم يخبر بوجود الرجم في التوراة لم يكن يحصل له العلم بخبره فثبت انه لم يرجع اليها الا ليقرر عليهم ان ذلك الحكم كما انه ثابت في شرعه فهو ثابت ايضا في شرعهم وانهم انكروه كذبا وعنادا **الحجة الثانية** انه عليه السلام لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علماء الاعصار ان يرجعوا في الوقائع الى شرع من قبله ضرورة ان التاسي به واجب ولما لم يفعلوا ذلك البتة علمنا بطلان ما ذكرناه **الحجة الثالثة** انه عليه السلام

صوب معاذا على حكمه باجتهاد نفسه اذا عدم حكم الحادثة في الكتاب والسنة ولو كان متعبدا بحكم التوراة كما تعبد بحكم الكتاب لم يكن له العدول الى اجتهاد نفسه حتى ينظر في التوراة والانجيل فان قيل لم رسول الله لم يصوب معاذا في العدول الى الاجتهاد الا اذا عدم في الكتاب والتوراة كتاب فلانه لم يذكر التوراة لان في القران ايات تدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لهذا السبب قلنا الجواب عن الاول من وجهين الاول انه لا يفهم من اطلاق الكتاب الا القران ولا يحمل على غيره الا بدلالة الثاني انه حمده من معاذ نطقه بالتوراة والانجيل لقاله بمنزلة المعروف عن غيره كما حمده بنطقه بالقران وبه ظهر الجواب عن الثاني **الحجة الرابعة** لو كانت تلك الكتب حجة علينا لكان حفظها من فروض الكفايات كما في القران والاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حين اشكل عليهم كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وبيع ام الولد وحد الشرب والربوا في غير النسيئة ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي والتقاء الختانين وغير ذلك من الاحكام ولما لم ينقل عن واحد منهم مع طول اعمارهم وكثرة وقايعهم واختلافاتهم مراجعة التوراة لا سيما وقد اسلم من احبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب بن وهب وغيرهم ولا يجوز الالتباس بعد الياس من الكتاب وكيف يحصل الالتباس قبل الخوض علم انه ليس بحجة احتجوا باموز احدها قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وثانيها قوله تعالى فبهداهم اقتده امر ان يقتدي بهداهم وثالثها انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ورابعها قوله واتبع ملة ابرهيم حنيفا وخامسها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاول ان قوله يحكم بها النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره لان جميع النبيين لم يحكموا بجميع ما في التوراة وذلك معلوم بالضرورة فوجب اما تخصيص الحكم ونحن نقول ان كل النبيين حكموا ببعضه وذلك لا يفيد ان رسولنا حكم بما فيه وذلك ايضا نقول عن الثاني انه تعالى امر بان نقتدي بهدى مضاف الى كلهم وهداهم الذي اتفقوا عليه هو الاصول دون ما وقع فيه النسخ وعن الثالث انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى بالموحى وعن الرابع ان الملة محمولة على الاصول دون الفروع ويدل عليه امور احدها ان شريعة الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما واحدة ولو كان مذهبهما في كثير من الشرع مختلفا وثانيها قوله بعد هذه الاية وما كان من المشركين وثالثها ان شريعته اندرست فلا يعرف وعن الخامس ان الاية تقتضي انه وصى محمدا بالذي وصى نوحا من ان يقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه واسم الدين لا يطلق على الفروع وايضا فانها لو كانت الامر امرا بان يقيموا ما اتفقوا فيه لا يدل على ان الحق على احدهما ثم ان الحق على الاخر يعلم ان الاية تدل على انه تعبد محمدا بما اوصى به نوحا لا انه تعبده بشرعه والله اعلم

الكلام في الناسخ والمنسوخ

وهو مرتب على اقسام **القسم الاول** في حقيقة النسخ المسألة الاولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح اثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان اخر حتى يظن انه انتقل اليه والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك

فان قيل وصفوا الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة الظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو
الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاشتراك قلنا لا نسلم ان اللفظ حقيقة في الازالة ثم هو معارض بما ذكرتموه
مقول في النسخ النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانك تنقله اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ
الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول فوجب
ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وبهذا يظهر الترجيح والجواب
عن الاول من وجهين الاول انه يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان
ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير وثانيهما ان اهل اللغة انما اخطأوا في اسناد النسخ الى الشمس والريح
فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا اسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس
وعن الثاني ان النقل اخص من الزوال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى
فاذن مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة
في العام اولى على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات **المسألة الثانية** في حد النسخ في اصطلاح
العلماء الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وانما آثر لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا
للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر
والنهي والخبر وكذا قلنا بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة
ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما
يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لو لا طريانه لبقي وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به كان
بيانا لمدة العبادة لا نسخا واعلم ان قيودا هذا الحد مختلة لوجوه احدها ان الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم المتقدم ناسخ لحكم الاول وليس بنسخ والنسخ هو نفس الارتفاع وفرق بين الرافع وبين نفس
الارتفاع فجعل الرافع نفس الارتفاع خطأ وثانيها ان تقييد ذكر الخطاب خطأ لان الناسخ قد يكون
فعل الانوار فانه اذا فعل فعلا وعلمنا بالضرورة انه قصد به رفع بعض ما كان ثابتا فذلك يكون ناسخا عليه السلام
مع انه ليس بخطاب فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته عليه السلام قلت
لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته في افعاله ثم انه عليه السلام فعل فعلا او وجد ما كان من القرائن
ما افاد العلم الضروري بان غرضه عليه السلام ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا بالاجماع مع
انه لم يوجد الخطاب في هذه الصورة اصلا وثالثها ان الامة اذا اختلفت على قولين يسوغ فيه الاجتهاد
تقليد كل واحد من الطائفتين ثم اجمعت بعد ذلك على احد القولين فهذا الاجماع خطاب وهو ناسخ لجواز
الاخذ بكل القولين فقد وجد هاهنا خطاب دال على ارتفاع حكم خطاب مع ان الخوارج الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن جوابه بانا ذكرنا حد النسخ مطلقا لا حد النسخ الجائز في الشرع ورابعها
ان يكون النسخ رفعا باطلا وسياتي بيانه ان شاء الله وخامسها ان تقييده بالخطاب المتقدم خطأ

لان الحكم الاول لو ثبت بفعل النبي عليه السلام لا بقوله لكان الذي يرفعه ناسخا له فهذا ما في هذا الحد والاولى
ان يقال النسخ طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي يعم به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن
الرسول والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اتفاق الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على
هذا التفسير ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس بطريق شرعي ولا يلزم تقييد الحكم
بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخي ولا يلزم ما اذا امرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو
يبين بهذا النهي ان مثل حكم الامر ثابتا **المسألة الثالثة** قال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه
ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لو لا طريان الناسخ لبقي الا انه زال لطريان الناسخ وقال الاستاذ
ابو اسحق انه بيان ومعناه ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم آخر والمثبت
الكاشف عن حقيقة هذه المسألة ان من قال بثبوت الاعراض قال الضد الباقي حال لولا طريان الطارئ ثم ان
الطارئ يكون مزيلا لذلك الباقي ومن قال بانها لا تبقى قال الضد الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعد ذلك
من غير ان يكون للضد الطارئ اثر في ازالة الباقي اذا ما تقدم من الدليل على انه لا يحتاج الى مزيل واذا ظهر
هذا التمسك عاد الدليل المذكور في تلك المسألة في هذه المسألة نفيا واثباتا فنقول احتج المثبتون
للرفع بوجوه **الحجة الاولى** انه ليس زوال الباقي لطريان الطارئ اولى من اندفاع الطارئ لاجل
بقاء الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال بالضرورة او يعدما معا وهو محال لان علة عدم كل واحد منهما
علة وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا وذلك محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال الحادث اقوى من
الباقي لحدوثه قلت هذا باطل لوجهين احدهما ان الباقي اما ان يحصل له امر زائد على ما كان حاصلا له
حال حدوثه او لا يحصل فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا وذلك الزائد حدوثه يكون معارضا بالضد
الطارئ في القوة واذا استويا في القوة امتنع رجحان احدهما على الآخر واذا امتنع عدم كل منهما بقي امتناع
عدم ذكر الباقي لا محالة وان كان الثاني وهو ان لا يحصل للباقي امر زائد على ما كان حاصلا له حال
الحدوث لزم ان يكون قوة الباقي مساوية لقوة الحادثة وحينئذ يبطل الرجحان وثانيهما ان الشيء حال
حدوثه كما امتنع عدمه فالباقي حال بقائه لا بد له من السبب لكونه ممكنا وهو مع السبب ممتنع عدمه واذا امتنع
العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان الحجة الثانية وهو ان طريان الحكم الطارئ
مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال الحجة
الثالثة ان الطارئ اما ان يطرأ حال كون الحكم الاول معدوما او موجودا فان كان الاول استحال
ان يؤثر في عدمه لان اعدام المعدوم محال وان كان الثاني فقد وجد مع وجوده ولما ان وجد اجتماعهما لم يكن
بينهما منافاة واذا لم يكن بينهما منافاة لم يكن احدهما رافعا للآخر فان قلت لم لا يجوز ذلك كالكسر مع الانكسار
قلت الانكسار عبارة عن زوال تركيب التأليفات عن اجزاء ذلك الجسم والتأليفات اعراض غير باقية
فلا يكون للكسر اثر في ازالتها الحجة الرابعة وهو ان كلام الله قديم والقديم لا يجوز رفعه

فان قلت المرفوع تعلق الخطاب قلت تعلق الخطاب اما ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون فان لم يكن امرا
ثبوتيا استحال رفعه لان ... وان كان امرا ثبوتيا فهو اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا لزم كونه
محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وهو محال واعلم ان هذه الوجوه كما انها توجد في الفسخ
فهي اقوى لزوما على القاضي لانه هو الذي عول عليها في امتناع اعدام الضد بالضد والقول بكون
النسخ رفعا عين القول باعدام الضد بالضد فيكون لزوم هذه الادلة عليه اقوى احتج امام الحرمين
على فساد الرفع بوجه اخر وهو ان علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون
متعلقا بانه لا يثبت الا الى الوقت الفلاني فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال
والثاني يقتضي بطلان القول بالرفع لانه اذا علم ان ذلك الحكم لا يثبت الا الى ذلك الوقت استحال وجود
ذلك الحكم بعد ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا واذا كان ممتنع الوجود بعد ذلك استحال الرفع ...
من الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال علم الله تعالى ان
ذلك الحكم لا يثبت في ذلك الوقت بطريان ذلك الناسخ لا لذاته واذا علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم في ذلك الوقت
بطريان الناسخ لم يكن ذلك قادحا في تعليل زواله بالناسخ ونظيره تقرير ان يقال ان الله تعالى كان يعلم
ان العالم يوجد في الوقت الفلاني فيكون وجوده في ذلك الوقت واجبا ولم يكن ذلك الوجوب قادحا في افتقاره
الى المؤثر لانه لما علم انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر لم يكن الوجوب على هذا الوجه قادحا في افتقاره الى
المؤثر فكذا ههنا واحتج القائلون بالرفع بامرين احدهما ان النسخ في اللغة عبارة عن الازالة فوجب ان يكون
في الشرع ايضا كذلك لان الاصل عدم التغيير ولما ذكرناه في باب ... الالفاظ الشرعية ما يدل على
عدم التغيير وثانيهما ان الخطاب كان متعلقا بالفعل فزوال التعلق يمتنع ان يكون عدما لذاته والا
لزم ان لا يوجد فان لم يكن لذاته فلا بد من مزيل ولا مزيل الا النسخ والجواب عن الاول انه تمسك بمجرد
اللفظ وهو لا يعارض الدلائل العقلية وعن الثاني ان الكلام القديم كان متعلقا من الازل الى الابد بما انتهى
الفعل الى ذلك الوقت المعين والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلا يستند الى مزيل اخر المسئلة
الرابعة النسخ عندنا جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من
جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ لنا وجهان الاول ان الدلالة القاطعة
دلت على نبوة محمد عليه السلام ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ الثاني
ان الامة مجمعة على وقوع النسخ ولنا على اليهود الزامان الاول جاء في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام
عند خروجه من الفلك اني قد جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم قد حرم الله تعالى على موسى وبني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان ادم يزوج
الاخ من الاخت وقد حرم الله ذلك على موسى عليه السلام والقائل ان يقول لا نسلم ان نبوة محمد لا تصح الا مع
القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور
محمد عليه السلام ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد عليه السلام فبعد ظهور شرع محمد عليه السلام زال

التكليف بشرع موسى وعيسى عليهما السلام لكنه لا يكون نسخا بل يكون جاريا مجرى قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا ثبت في القرآن
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه السلام وانه عند ظهوره يجب الرجوع الى
شرعه واذا كان الامر كذلك امتنع تحقق النسخ وهذا جواب اليهود عن الالزامين الذين اوردناهما عليهم
واما دعوى الاجماع فكيف يصح دعوى ذلك مع ... وقوع الخلاف فيه فالمعتمد في المسئلة قوله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهذا الاستدلال انما يصح ان لو ... التمسك بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ
او لا يتوقف فان توقف عاد الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فهذا
يوجب القول بصحة النسخ وان لم يتوقف عليه فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الاية واحتج منكروا النسخ عقلا
بان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان
قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح وعلى كلا التقديرين يلزم اما الجهل او السفه واحتج المنكرون سمعا
بوجهين الاول هو ان الله تعالى لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدال عليه اما ان يقال انه دل على
دوام شرعه او ما دل عليه فان كان الاول فاما ان يكون قد ضم اليه ما يدل على انه سينسخه او لم يضم اليه
ذلك فان كان الاول فهو باطل لوجهين الاول ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه
لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه عبث وسفه الثاني ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى لموسى ان
شرعه سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية اما اولا فلانه لو جاز ان ينقل اصل
الشرع بدون هذه الكيفية جاز في شرعنا ايضا ذلك وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير
منسوخ واما ثانيا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره
ولا نقله القرآن عورض ولم ينقل ولعل محمدا عليه السلام عثر من هذا الشرع عن هذا الموضع ولم ينقل واذا
ثبت وجوب نقل تلك الكيفية بالتواتر وجب ان يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا
بان موسى عليه السلام نص على ان شرعه سيصير منسوخا كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لعلم الكل بالضرورة
ان موسى عليه السلام ... ان شرعه سيصير منسوخا ولو كان ذلك ضروريا لاستحال اطباق الجمع العظيم
فيه وحيث نازعوا دل ذلك على انه عليه السلام ما نص على هذه الكيفية اما القسم الثاني وهو انه تعالى ذكره
لفظا يدل على الدوام ولم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فنقول على هذا التقدير وجب
ان لا يصير منسوخا والا لزمت محالات احدها ان ذكر اللفظ الدال على الدوام مع انه لا دوام
تلبيس وهو غير جائز وثانيها اذا جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا
لان اقصى ما في الباب ان يقول ... الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكن
اذا رأينا مثل هذا مع عدم الدوام في بعض الصور زال الوثوق عنه في كل الصور ... نجوز
من الفاظ الظاهر ... بوعد وبوعيد وكلاهما ... فان قلت عرفناه بالاجماع او بالتواتر
قلت اما الاجماع فلا يعرف كونه دليلا الا باية او خبر ولا تتم دلالة الاية والخبر الا باجراء اللفظ على ظاهره

ما ادعوه من ناسخه لا يثبت بدليل الاجماع موثوقا به وأما التواتر فلذلك لا يمكنهم أن يعلموا أن الرسول قال
هذه الألفاظ التي يعلم أنها على ظاهرها وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن شرع موسى عليه السلام بلفظ
يدل على الدوام البتة فنقول شرعه مما لا ينقطع التكليف به وادعوا على ما سبق لا يفيد التأبيد ومثله
لا يحتاج إلى النسخ بل يفيد النسخ البتة والوجه الثاني يثبت بالتواتر أن موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت أبدا
ما دامت السموات والأرض والتواتر حجة بالاتفاق وقول موسى حجة بالاتفاق والجواب عن الأول
أن يقولوا لا يجوز أن يكون الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فما ينكرون أن يكون الوقت الذي علم أنه مصلحة
فيه يعني غير الوقت الذي علم أنه مفسدة فيه كما لا يمتنع أن يعلم قيام زيد في زمان أمس زيد وهو مصلحة
له في وقت ومصلحته وعنا مصلحة له في وقت آخر بعوضه يعتده في علم أن ذلك مصلحة ويعينه ونفعه حين يعلم
أن ذلك مصلحة وكما لا يمتنع أن يعلم الانسان أن الرفق مصلحة ابنه وعبده اليوم والعنف مصلحة في غد
فيأمره عبده بالرفق به في اليوم وبالعنف في الغد والجواب عن الثاني أن يقول المسلمون علمنا أنه تعالى
بين شرع موسى عليه السلام بلفظ يدل على الدوام واختلفوا في أنه هل ذكر معه ما يدل على أنه سيصير منسوخا فقال
أبو الحسين البصري يجب ذكر ذلك في الجملة لا كان تلبيسا وقال جماعة من أصحابنا وجماعة من المعتزلة لا يجب ذكره وتقدم من ترديد
المذهبين مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب ونحن نأتي بالجواب عن هذه الشبهة على كل واحد من
هذين المذهبين أما قول أبي الحسين مع أنه لا بد من البيان فنقول لا يجوز أن يقال إنه تعالى بين في تلك الشريعة
أنها ستصير منسوخة لكن لم ينقله أهل التواتر فلا جرم لم يشتهر ذلك كما اشتهر أصل الشرع فإن قلت لما بين
الله تعالى أصل ذلك الشرع ووصل إلى أهل التواتر فهلا وصل ذكر المخصص إلى أهل التواتر إلا فإن
وصل إلى أهل التواتر فما الذي جوز على أهل التواتر أن يخلوا بنقله أو لا يجوز فإن جاز على الشارع لم
يوصل ذلك المخصص إلى أهل التواتر أو لم يوصله إليهم لكنهم أخلوا بنقله جاز مثله في كل شرع فلم يبق متعول
مع هذا التجويز بدوام شرعكم فلعله أو لعله بين أنه سيصير منسوخة إلا أن الله تعالى ما بين ذلك أو أن
بينه لكن أخلوا بنقله وأيضا فلعل محمدا عليه السلام نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان وما بين ذلك وكما بطل
هذا لكن الاحتمال ثبت أنه تعالى بين ذكر المخصص لأهل التواتر ولكن أهل التواتر ما أخلوا بنقله وحينئذ
يعود السؤال فإن قلت الاشكال إنما يلزم لو ثبت أنه حصل من اليهود في كل عصر ما بلغ مبلغ التواتر
وذلك ممنوع فإنهم انقطعوا في زمان بختنصر ولا جرم انقطعت الحجة بقولهم فلا يثبت شرعنا فإنهم
كانوا في جميع الأعصار بالغين مبلغ التواتر وأما الجواب على قول أصحابنا أنه يجوز أن يكون المخصص لم يكن
مذكورا في زمان موسى عليه السلام فقوله هذا التلبيس فلما سبق الجواب عنه في مسألة تأخير البيان عن
وقت الحاجة والجواب عن الثاني أنا لا نعلم أن موسى قال ذلك لأن نقل التوراة منقطع وجاز أنه
بختنصر سلما صحة هذا النقل لكن لفظ التأبيد في التوراة جاء للمبالغة دون الدوام في صور أحدها
قوله في العبد إنه يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فإن أبى العتق فليثقب أذنه ويستخدم أبدا
وثانيها في البقرة التي أمروا بذبحها يكون ذلك لكم سنة أبدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم

أمروا في نقضه دم الفصح بأن يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه مطبوخا ولا تكسروا منه عظما ويكون لكم هذا الحكم سنة
أبدا ثم زال التعبد بذلك ورابعها قال في السفر الثاني قربوا إليّ كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية قربانا دائما لأحقابكم ثم ... هذه الصور وجدنا ألفاظ التأبيد لم يدل على الدوام فكذا ما ذكروه

المسألة الخامسة اتفقت الأمة على جواز نسخ القرآن وقال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني لا يجوز لنا
وجوه أحدها أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر كما قال الله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحول
ما زال بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا بقي
هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب أن عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل
سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية وثانيها أمر الله تعالى في
تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ثم نسخ ذلك وقال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سببه لأن السبب التعبد بها التمييز المنافقين
من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد بالصدقة والجواب لو
كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه باطل لأنه روي أنه لم يتصدق غير علي ويدل عليه قوله فإن
لم تفعلوا وتاب الله عليكم وثالثها أمر الله تعالى بثبات الواحد للعشرة بقوله فإن يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا
مائتين ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها قال أبو مسلم النسخ هو الإزالة
والمراد في هذه الآية إزالة القرآن من اللوح المحفوظ والجواب أن إزالة القرآن من اللوح المحفوظ
لا تختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه وخامسها قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم أزالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبلة
ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الاشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر والجواب أن ما ذكرته
لا فرق فيه بين المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات
قد بطلت بالكلية فكان نسخا وسادسها قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل
قالوا إنما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم وكيفما كان
فهو رفع ونسخ فإن قلت لم لا يجوز أن يكون المراد به أنه تعالى بدل آية بدل آية عن الأحكام
فيكون التنزيل لا على أثر قلت جعل المعدوم مبدلا ليس بجائز واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى
وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل والجواب المراد
أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله **المسألة السادسة**
في نسخ الشيء قبل مضي فعله مثاله إذا قال الله تعالى لنا صلوا غدا عند غروب الشمس ركعتين.

بطلها ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس فهذا جائز عندنا خلافا للمعتزلة وكثير من الفقهاء
لنا ان الله تعالى امر ابرهيم بذبح اسمعيل عليهما السلام ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان قيل لا نسلم ان ابرهيم
كان مامورا بالذبح بل لعله كان مامورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بكونه مامورا
بالذبح وبهذا قال يا بني قد صدقت الرويا ولو كان قد فعل بعض ما امر به كان قد صدق بعض الرويا فان
قلت الدليل عليه ثلثة اوجه احدها قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال له
افعل ما تؤمر ولا بد وان يكون عائدا الى شيء من المذكور فيما تقدم اني اذبحك فيجب صرفه اليه وثانيها قوله تعالى ان
هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف بانها بلاء مبين وثالثها قوله وفديناه بذبح عظيم ولو لم
يكن مامورا بالذبح لما احتاج الى الفداء قلنا الجواب عن الاول ان الرويا لا تدل على كونه مامورا بذلك واما
قوله افعل ما تؤمر فانما يفيد الامر في المستقبل فلا ينصرف الى ما مضى من رويا المنام وعن الثاني ان اضجاع
الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بلاء عظيم وعن الثالث انه انما فدي بالذبح ما كان
يتوقعه من الامر بالذبح سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ ذلك بيانه من وجهين الاول انه كلما قطع موضعا
من الحلق وتعداه الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم قطعه فان قلت حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص
ببطلان الحيوة قلت بطلان الحيوة ليس جزءا من مسمى الذبح لانه يقال ذبح هذا الحيوان ولم يمت
بعد الثاني قيل انه امر بالذبح ولكن الله تعالى جعل على عنقه صفحة من حديد او نحاس فاذا امر ابرهيم السكين
لم يقطع شيئا من الحلق سلمنا سلامة هذا الدليل لكنه معارض بدليل اخر وهو ان ذلك يقتضي كون الشخص الواحد
مامورا منهيا عن فعل واحد في وقت واحد من وجه واحد وذلك محال فالمودي اليه محال بيان انه يلزم ذلك
لانه اوجه احدها ان المسئلة مفروضة في هذا الموضع فانه لما امر بركعتين من الصلوة عند غروب الشمس
ثم نهي وقت الظهر عن ركعتين من الصلوة عند غروب الشمس فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت
واحد من وجه واحد ولو لم يحصل شرط من هذه الشروط لم تكن هذه المسئلة التي تنازعنا فيها وثانيها
ان قوله صلوا عند غيبوبة الشمس عين موضوعه الالزام بالصلوة في ذلك الوقت لغة وشرعا وقوله
لا تصلوا عند غيبوبة الشمس موضوعه للنهي عن الصلوة في ذلك الوقت لغة وشرعا فان النهي ان
النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الامر لكان ذلك اما ان يكون المنهي عنه امرا يلزم من الانتهاء عنه وقوع
الخلل في متعلق الامر او لا يلزم ذلك فان كان الاول كان المتاخر رافعا للمتقدم استلزاما فيلزم
تواردا الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد ولو كان الثاني لم يكن ذلك من المسئلة
التي تنازعنا فيها لانا نوافقنا على ان الامر بالشيء لا يمنع من النهي عن شيء اخر لا يلزم من الانتهاء عنه لا يكون
الاخلال بذلك المامور بيان ان ذلك محال ان ذلك الفعل في ذلك الوقت لا بد وان يكون اما حسنا او قبيحا
وكيفما كان فاما ان يعلم المكلف ما كان عليه من الحال ثم بدا له فذكر اختلف الامر والنهي وذلك محال
لانه يقتضي البداء على الله تعالى واما ان يقال انه كان عالما بالحال فيلزم منه اما الامر بالقبيح او النهي
عن الحسن وذلك ايضا محال والجواب الدليل على انه كان مامورا بالذبح انه لو لم يكن مامورا بالذبح

لما كان مامورا بالمقدمات وهو قد اتى بتمام تلك المقدمات فوجب ان لا يحتاج معها الى الفدية
لان الاتي بالمامور به يجب خروجه عن العهدة والخارج عن العهدة لا يحتاج الى الفداء حيث وقف
الحاجة اليه علمنا انه لم يات بتمام المامور به في الوجود وهذا هو الجواب عن قوله كلما انقطع من
الحلق تعداه الى غيره وصل الله ما تقدم قطعه لان على هذا التقدير يكون كل المامور به داخلا
في الوجود فوجب ان لا يحتاج معه الى الفداء واما قوله تعالى قد صدقت الرويا فيدل على انه اتى
بكل المامور به بل يدل على انه عليه السلام صدقهما وعزم على الاتيان بهما واما انه فعلهما بتمامهما فليس
في الاية دلالة عليه قوله ان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد قلنا ان عرفتم بانه كان
مامورا بنفس الذبح لم يجز ذلك على قولكم والا فهو تكليف ما لا يطاق وان قلتم انه كان مامورا
بالمقدمات فهو عود الى السوال الاول اما المعارضة فالجواب عنها من وجهين الاول انه هو
الذي يحسم المادة انها مبنية على القول بالحسن والقبح ونحن لا نقول به الثاني سلمنا ذلك ولكن لما
نقول انما يحسن الامر والنهي لحكمة تتولد من المامور به والمنهي عنه فقط بل يحسن
ايضا لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا
راجلا ويكون غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل وتوطين
النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع عنه ذلك التكليف اذا ثبت هذا فنقول الامر بالفعل انما
حسن اذا كان المامور به منشا المصلحة والامر به ايضا يكون منشا المصلحة فاما اذا
كان الامر به منشا المصلحة والامر به ايضا يكون منشا المصلحة فاما اذا كان المامور به
منشا المصلحة كان الامر به لا يكون منشا المصلحة لم يكن الامر به حسنا وعند هذا ظهر
الجواب عما قالوه لانه حين امر بالفعل كان المامور به منشا المصلحة وكان الامر به ايضا
منشا المصلحة فلا جرم حسن الامر به وفي الوقت الثاني بقي المامور به منشا المصلحة لكن ما
بقي الامر منشا المصلحة فلا جرم حسن النهي فان قلت لما بقي الفعل منشا المصلحة كما كان
فالنهي عنه يكون منعا عن منشا المصلحة وذلك غير جائز قلت انه لم يوجد في المنع من الشيء
الا اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة فيما صار المامور به وان بقي منشا للمصلحة
الا ان الامر به والحث عليه لما صار منشا المفسدة كان الامر به وان كان حسنا نظرا
الى المامور به ولكنه قبيح نظرا الى نفس الامر وذلك كاف في قبحه **المسئلة السابعة**
يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام
لا الى بدل احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب
ان نسخ الاية يفيد نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها فليس لنسخ الحكم ذكر في الاية
سلمنا ان المراد نسخ الحكم لكن لم لا يجوز ان يقال ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته
في ذلك الوقت **المسئلة الثامنة** يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه خلافا لبعض اهل الظاهر

لنا ان المسلمين جعلوا ازالة التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم نسخا وازالة الحبس في البيوت
بالجلد والرجم نسخا فامر الصحابة بترك القتال مع التشديد مع ما ان الواحد للعشرة وحرم
الخمر ونكاح المتعة بعد اطلاقها ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى ايجابها في اثنا القتال
ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر
احتجوا بقوله تعالى نات بخير منها والخير ما هو اخف علينا وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والجواب
عن الاول انه نقول بل الخير ما هو اجزل ثوابا واصلح لنا في المعاد ولو كان اثقل في الحال وعن
الثاني انه محمول على اليسر في الآخرة ثم يتطرق اليها تخصيصات غير محصورة **المسئلة**
التاسعة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لان التلاوة والحكم عبارتان منفصلتان
وكل ما كان كذلك فانه غير مستبعد في العقل ان يصير اما منفردين او ان يصير احدهما
مفسدة دون الاخرى ويكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى
ازال مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده وقد نسخ الله الحكم دون التلاوة في قوله تعالى الحول
غير اخراج بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والتلاوة دون الحكم فيما روي من قوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وعن انس نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا
انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر
بكم والحكم والتلاوة معا وهو ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات
محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة **المسئلة العاشرة** الخبر
اما ان يكون خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث وذلك لا يتطرق اليه النسخ او عما يجوز
تغيره وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا
عن حكم كالخبر عن وجوب الحج وجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ في شيء
منه وهو قول الاكثرين من المتقدمين لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا
الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما ولو كان خبرا مستقبلا وكان
وعدا او وعيدا نحو لقوله اعاقب الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة
واذا كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله لاوقات المستقبلة
مع ان المراد بعض ما تناوله بموضوعه فيثبت جواز النسخ في الخبر كهو في الامر احتجوا
بوجهين الاول ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا والثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول
اهلك الله عادا ثم قال ما اهلكهم ومعلوم انه لو قال ذلك لكان كذبا والجواب عن الاول
ان دخول النسخ على الامر يوهم البدا ايضا فان قالوا لا ايهام لان النهي انما دل على ان الامر
ما تناول ذلك الوقت قلنا وههنا ايضا لا يوهم الكذب لان الناسخ يدل على ان الخبر
ما تناول تلك الصورة وعن الثاني ان اهلكهم غير منكر لانهم لا يهلكون الا مرة واحدة

فقط فقوله ما اهلكهم رفع لتلك المرة فيلزم الكذب واما ان اراد بقوله ما اهلكهم انه ما اهلك بعضهم
كان ذلك تخصيصا بالاشخاص لا بالازمان فلم يكن نسخا **المسئلة الحادية عشر** اذا قال
افعلوا هذا الفعل ابدا يجوز نسخه خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التابيد يتناول
لجميع الازمان المستقبلة كلفظ العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز ورود التخصيص على الثاني
والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص الثاني ان شرط النسخ ان يرد على ما ظاهره يقتضي
سبيل الدوام والتابيد لا يدل الا على الدوام فكان التابيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه
احتجوا بامرين الاول ان قوله افعلوا ابدا قائم مقام قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذلك وذاك
الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على ذلك الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر بلفظ التابيد و
الثاني لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام التكليف والجواب
لابد
عن الاول ان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ من كونه لفظا يفيد الدوام اما بصريحه واما
بمعناه ثم انه ينتقض بانه يجوز جاءني الناس الا زيدا ولا يجوز جاءني زيد وبكر وعمرو وما جاءني زيد
ثم الفرق ما حققناه في مسئلة ان العموم صيغة وعن الثاني ان لفظ التابيد يفيد ظن الاستمرار لكن
القطع به يحصل لان القرائن **القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى**
نسخ السنة بالسنة يقع على وجوه اربعة احدها نسخ السنة المقطوعة بالسنة المقطوعة
والثاني نسخ الخبر الواحد بالخبر الواحد لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وقال في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله و
الثالث نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع ولا شك فيه والرابع نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد
لبعض
وهو جائز في العقل غير واقع في السمع عند الاكثرين خلافا لاهل الظاهر لنا ان الصحابة
كانت تترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب قال عمر بن الخطاب لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت فهذا الاسناد ضعيف لانا نقول هب ان هذا
الحديث دل على انهم ما قبلوا ذلك الخبر في نسخ المتواتر فلم يدل على اجماعهم انهم ما قبلوا
خبرا من اخبار الآحاد في نسخ المتواتر احتج اهل الظاهر بوجوه الاول انه جاز تخصيص
المتواتر بالآحاد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون الثاني ان خبر الواحد دليل من
ادلة الشرع فاذا صار معارضا لحكم المتواتر وجب تقديم المتاخر قياسا على سائر الادلة
الثالث نسخ الكتاب يقع بخبر الآحاد من وجوه احدها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الآية منسوخة بما روي بالآحاد ان النبي عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
وثانيها ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بما روي بالآحاد انه عليه السلام قال لا
تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وثالثها قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين منسوخ بما روي بالآحاد من قوله لا وصية

لوارث ورابعها ان الجمع بين وضع الحمل والعدة منسوخ باحدى الاجلين واذا ثبت نسخ الكتاب
بخبر الواحد وجب جواز نسخ الخبر المتواتر به لانه لا قائل بالفرق الرابع ان اهل قبا قبلوا نسخ
القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام الخامس كان يبعث احاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون
الناسخ والمنسوخ والجواب عن الاول ان الفرق بين النسخ والتخصيص واقع باجماع
الصحابة فالحكم لمن منع رده بعد الاجماع كما سبق وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه
والاحاد ليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون هذا التفاوت مانعا من ترجيح خبر الواحد واما الايات
فقوله قل لا اجد فيما اوحي الي انما يتناول الوحي اليه الى تلك الغاية واما ما بعد ذلك فلم يكن النهي
الوارد بعده نسخا وعن الثانية انا انما خصصنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها لان هذا الخبر بالقبول وايضا فيمتنع ان يكون الخبر مقارنا
فيكون مخصصا لا ناسخا وعن الثالثة انه لا يمتنع ان يصير الاجماع عن خبر ثم لا ينقل ذلك الخبر
اكتفاء بالاجماع عنه واذا جاز ذلك فاولى ان يجوز ان يصير اجماعهم عن خبر ثم يضعف
نقله استغناء بالاجماع عنه واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون هذا الخبر مقطوعا به عندهم ثم ضعف
نقله لاجماعهم على موجبه وهذا هو الجواب ايضا عن الحجة الرابعة وايضا فيمتنع ان يكون
الخبر مقارنا فيكون مخصصا لا ناسخا والجواب عن الحجة الرابعة لعل الرسول عليه السلام اخبرهم
بذلك قبل وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من القراين ما افاد العلم
بكون المسجد قريبا من الرسول عليه السلام وارتفاع الضجة في ذلك والجواب عن الحجة الخامسة
انا ضعفناها في باب خبر الواحد **المسألة الثانية** قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب ودليله ما ذكرناه في الرد على ابي مسلم الاصفهاني ثم هاهنا امران احدهما يجوز نسخ السنة
بالقرآن وهو ايضا واقع وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز احتج المثبتون بامور احدها ان التوجه
الى بيت المقدس كان واجبا في الابتداء بالسنة لانه ليس في القرآن ما يدل عليه الا قوله فاينما
تولوا فثم وجه الله وذلك لا يدل عليه لانه يقتضي التخيير بين الجهات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يقال التوجه الى بيت المقدس وقع في الصلاة بالكتاب الا انه نسخت تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا
دليل على نفي هذا القول سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع بالسنة فلم لا يجوز ان يقال حصل
نسخه ايضا بالسنة وليس من ضرورة ثبوت التوجه الى الكعبة بالكتاب ان يكون التحويل
عن بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا
كان يقلب وجهه في السماء لانه قد حول عن الجهة التي كان يتوجه اليها وينتظر
ما يؤمر به من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة فاذا لم يكن ذلك هو الظاهر فهو مجوز وهذا الاحتمال كاف
في المنع من الاستدلال وثانيها قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ لتحريم المباشرة وليس التحريم
في القرآن وثالثها انه نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا بالسنة ورابعها

صلوة الخوف وردت في القرآن ناسخا لما ثبت في السنة من جواز تاخيرها الى انجلاء القتال حتى قال
يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم لنا عن الصلوة وخامسها قوله تعالى
فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرره رسول الله من العهد والصلح واعلم ان الصور المذكورة
واردة في الكل ومن الجهال من قدح في هذه الصور بان الحاجة الى تعيين صورة خاصة منه
ولا ضرورة في تقديرها وهذا جهل عظيم لان المستدل لا بد له من تصحيح مقدماته بالدلالة
فاذا عجز عنها لم يتم دليله واحتج الشافعي رحمه الله بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا
يدل على ان كلامه بيان القرآن والناسخ بيان للمنسوخ فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان
القرآن بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد من القرآن والسنة بيانا للاخر والجواب ليس في قوله
لتبين دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت الدار لا يدل على انك لم
تفعل فعلا اخر سلمنا ان السنة كلها بيان لكن البيان هو الابلاغ وحمل البيان على هذا اولى
لانه عام في كل القرآن اما حمله على بيان المراد فهو تخصيص ببعض ما انزل وهو ما كان مجملا
او عموما مخصوصا وحمل الاية على ما يطابق الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر
المسألة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع وقال الشافعي رضي الله عنه لم يقع
احتج المثبتون بصور احدها انه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت لقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بانه الجلد ثم انه عليه السلام نسخ الجلد بالرجم
فان قلت بل نسخ ذلك لما كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
قلت ان ذلك لم يكن قرآنا لا يدل عليه ان عمر قال لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله
شيئا لالحقت ذلك بالمصحف ولو كان ذلك قرآنا في الحال او كان ثم نسخ لما قال ذلك ولقائل
ان يقول لما نسخ الله تلاوته وحكم باخراجه من المصحف كفى ذلك في صحة قول عمر ولم يلزم منه
القطع بانه لم يكن قرآنا البتة وثانيها نسخ الوصية للاقربين بقوله لا وصية لوارث لان اية
الميراث لا تمنع الوصية اذ الجمع ممكن وهذا ضعيف لان الميراث حق الوارث فيمنع من صرفه
الى الوصية فثبت ان اية الميراث مانعة من الوصية ويمكن ان يقال قوله عليه السلام لا وصية لوارث
خبر واحد اذ لو قلنا انه كان متواترا لوجب ان يكون الان متواترا لان الخبر في واقعة مهمة
يتوفر الدواعي على نقله ربما كان ذلك يوجب كونه متواترا وحيث لم يبق الان متواترا
علمنا انه ما كان متواترا في الاصل فالقول بانه صار منسوخا به يقتضي نسخ
القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز بالاجماع واحتج الشافعي بامور الاول قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وذلك يدل من وجوه اربعة احدها انه تعالى
اخبر انه ما ينسخ من اية ياتي بخير منها وذلك يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كما اذا قال
الانسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب من جنسه خير منه

واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن وثانيها ان قوله نات بخير منها يفيد انه هو
المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي ياتي بها الرسول
وثالثها ان قوله نات بخير منها يفيد ان الماتي به خير من الاية والسنة لا يكون خيرا من القرآن
ورابعها انه قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الذي ياتي بخير منها هو المختص بالقدرة
على ان وهذا هو القرآن دون غيره الثاني ان قوله لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بانه مبين
للقرآن ونسخ العادة رفعها فضلا عن بيانها الثالث قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية اخبر انه تعالى
هو الذي يبدل الاية بالاية الرابع انه تعالى حكى عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية انما
انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهذا يقتضي ان ما
لم ينزله روح القدس من ربه لا يكون منزلا الايهام الخامس قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا
يدل على ان القرآن لا ينسخ بالسنة السادس ان ذلك يوجب التهمة والنفرة والجواب عن
الوجوه التي ذكروها في التمسك بالاية من وجه عام ما خص كل واحد من تلك الوجوه اما العام
فهو ان قوله نات بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون
ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه
الاية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخ تلك الاية مرتبا
على الاتيان بهذا الخير لزم ترتب كل واحد منهما على الاخر وهو دور واما الوجوه الخاصة
فالجواب عن الاول انا نسلم ان ذلك الخير لا بد وان يكون من جنس الادلة المنسوخة وليس
تعلقهم بالمثال الذي ذكروه من مثال الذي وهو ان يقول القائل من يلقني بحمد وثناء القه
بخير منه في انه لا يقتضي ان الذي يلقاه من جنس الحمد والثناء ومن قبيل المنحة والعطاء وعن
الثاني ان قوله نات بخير منها لا يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير لان غير المراد به الاتيان
بتشريع الحكم والزامه والسنة في ذلك كالقرآن لان المثبت انما هو الله وعن الثالث وهو قوله
السنة لا يكون خيرا من القرآن فنقول انا بينا ان المراد بالخير الاصلح في التكليف والانفع في
النفع لان يكون مضمون السنة مما هو مضمون الاية وعن الرابع ان النسخ رفع الحكم
سواء ظهر ذلك بالقرآن او السنة وعلى التقديرين فانه تعالى هو المظهر له والجواب
عن الثانية ان النسخ لا ينافي البيان لانه تخصيص الحكم بالازمان كما ان التخصيص تخصيص
بالاعيان والجواب عن الثالثة ان الناسخ سواء كان قرآنا او خبرا فالمبدل في الحقيقة
هو الله تعالى والجواب عن الرابعة ان من سماه الرسول فانه تهمة لانهم شكوا في نبوته ومن يكن
هذه حاله فالنبي عليه السلام معه سواء نسخ الكتاب بالكتاب او بالسنة المزيل لهذه التهمة
هو المعجز والجواب عن الخامسة هي قوله ائت بقرآن غير هذا او بدله انه يدل

انه يدل على انه عليه السلام لا ينسخ الا بالوحي ولا يدل على ان الوحي لا يكون الا قرآنا والجواب عن السادسة
ان القرآن ايضا قد ثبت بالدليل الدال على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى المسئلة
الرابعة في كون الاجماع منسوخا وناسخا الاجماع اما ينعقد بعد وفاة الرسول عليه السلام
لانه ما دام هو في الحياة لا ينعقد الاجماع من دونه لانه عليه السلام سيد المؤمنين ومتى وجد قوله فلا
عبرة بقول غيره فاذن الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول عليه السلام اذا ثبت هذا فنقول
لو نسخ الاجماع لكان ناسخه اما بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس والكل باطل اما
بالكتاب والسنة فلانه لا يخلو اما ان يقال انهما كانا موجودين قبل وقت انعقاد ذلك الاجماع او
ما كانا موجودين قبله فان كانا موجودين مع ان الامة اجمعت على خلافهما كان الامة مجمعة
على الخطأ لانها غفلت عن الحق وانه غير جائز وان لم يكونا موجودين استحال حدوثهما بعد ذلك لاستحالة
ان يحدث كتاب او سنة بعد وفاة الرسول عليه السلام واما بالاجماع فلان هذا الاجماع الثاني
اما ان يكون لا عن دليل او عن دليل فان لم يكن عن دليل كان ذلك اجماعا على الخطأ وانه غير جائز وان
كان عن دليل عاد التقسيم الاول في ان ذلك الدليل اما ان يقال انه كان موجودا حال انعقاد الاجماع
الاول او حدث بعده وقد بينا فساد هذين القسمين فان قلت اليس ان الامة اذا اختلفت على قولين
فقد جوزت للتابعي ان ياخذ بايهما شاء ثم اذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد منعت التابعي من الاخذ بذلك
القول الثاني فهذا الاجماع الثاني نسخ حكم الاجماع الاول قلت الامة انما جوزت للتابعي الاخذ بكل
القولين بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين فان كان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا
وجد الاتفاق فقد زال شرط الاجماع فانتفى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لان الثاني نسخه واما القياس
فلان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع لم يكن القياس صحيحا فلم يجز نسخه به واما
كون الاجماع ناسخا فقد جوزه عيسى بن ابان والحق انه لا يجوز لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون
نصا او اجماعا او قياسا والاول يقتضي وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطأ و
الاجماع لا يكون خطأ والثاني ايضا باطل لان الاجماع المتاخر اما ان يقتضي ان الاجماع الاول
وقع خطأ او يقتضي انه كان صوابا ولكن الى هذه الغاية والاول باطل لان الاجماع لا يكون
خطأ ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ اولى من الناسخ لان صوابا جرى فيهم ولكان موقتا فان
كان مطلقا استحال ان يقيد الحكم موقتا وان كان موقتا الى غاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك
الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع المتاخر رافعا له والثالث باطل لان هذه المسئلة لا يتصور الا اذا انعقد
القياس ثم انهم اجمعوا بخلافه فان حكم ذلك القياس يفيد زوال حكم ذلك القياس بعد ثبوته لان في
الاجماع عنه وهذا محال لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط
صحة القياس ومع زوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا المسئلة الخامسة في كون القياس
منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حيوة الرسول عليه السلام

او بعد وفاته فان كان حال حضوره فالمنع من رفعه بالنص والاجماع دون القياس اما بالنص فان سبق
الرسول في الفرع بخلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع
فلانه اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم على احد القولين رافعا للحكم
القياس الذي اقتضى القول الاخر واما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معللا
بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون امارته اقوى من امارة علية الوصف للحكم الاول في الاصل الاول
ويكون ذلك كله بعد استقرار التعبد بالقياس الاول واما بعد وفاة الرسول فانه يجوز نسخه في المعنى
وان كان لا يسمى ذلك نسخا في اللفظ اما بالنص فكما اذا اجتهد انسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء
اصلا ثم اجتهد وحكم بمقتضى قياس ثم ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول على
خلافه فان قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لحكم القياس الاول لكنه لا يسمى ناسخا لان
القياس انما كان معمولا به بشرط ان لا يعارضه شيء من ذلك فان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول معمولا
به فلم يكن النص الذي وجده اخرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فهو اما ان ينسخ كتابا
او سنة او اجماعا او قياسا والاقسام الثلثة الاول باطلة بالاجماع واما الرابع وهو كونه ناسخا لقياس
اخر فقد تقدم القول فيه **المسألة السادسة** في ان الفحوى يستحيل ان يكون منسوخا اما كونه
منسوخا فقد اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى جميعا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى
لان الفحوى تبع واذا زال المتبوع زال التبع لا محالة واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فاكثر اصحاب
ابي الحسين انه لا يجوز قال لان فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الاصل الا وينتقض الغرض لانه اذا حرم علينا
التأفيف على سبيل الاعظام للابوين كانت اباحة ضربهما نقضا للغرض واما كونه ناسخا فمتفق عليه لان
دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهو يقتضيه فتقتضي نسخ ما يقتضيه **القسم
الثالث** فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك **المسألة الاولى** اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على
العبادات لا تكون نسخا للعبادات واما زيادة صلوة على الصلوات فانه جعل اهل العراق زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
لانه يجعل ما كان وسطى غير وسطى وهذا ليس بشيء لانه يكون زيادة عبادة على عبادات اخر
العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة ولو كان كذلك لكان عدد كل الواجبات قبل الزيادة
عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخا ولما ان الزيادة التي لا يكون كذلك فقد اختلفوا فيه فمذهب
الشافعي رضي الله عنه انها ليست نسخا وهو قول ابي علي وابي هاشم وقالت الحنفية انها نسخ ومنهم
من فصل وتذكره وجوها (احدها) ان النص ان افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما
افادته الزيادة كانت الزيادة نسخا والا فلا (وثانيها) قول القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد
غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل
قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين

وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح واعتد به ولم يلزم
استئنافه وفعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة
عشرين على حد القاذف واعلم ان لابي الحسين البصري طريقة في هذه المسألة هي احسن من كل
ما قيل فيها فقال النظر في هذه المسألة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل
يقتضي زوال امر ام لا والحق انه يقتضيه لان ثبوت كل شيء لا اقل من ان يقتضي زوال عدمه
الذي كان وثانيها ان هذا الزائل هل يسمى نسخا والحق ان الذي يزول بسبب هذه الزيادة
ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا وان كان حكما
عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا وثالثها انها هل يجوز الزيادة على النص بخبر
الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان الزائل حكم العقل وهو البراءة الاصلية جاز ذلك الا ان
يمنع مانع خارجي كما قيل في خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى وفي القياس لا يكون حجة
في الحدود والكفارات الا ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ واما ان
كان الحكم الزائل شرعيا فالمنظر في الزيادة والا فهذا البحث الاصولي ولنعقبه بذكر المسايل
الفقهية المرفوعة على هذا الاصل وهي ثمانية **الحكم الاول** زيادة التغريب او زيادة عشرين
على جلد ثمانين لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب
ثمانين قدر مشترك بين ايجاب الثمانين مع نفي الزيادة وبين ايجابه مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك
لا اشعار له بما به الامتياز فايجاب الثمانين لا اشعار له البتة بالزيادة لا نفيا ولا اثباتا الا ان نفي
الزيادة معلوم بالعقل فان البراءة الاصلية معلومة بالعقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعي واذا كان ذلك
حكما عقليا جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه الا ان يمنع مانع سوى النسخ واما كون الثمانين وحدها
مجزية وكونها وحدها كمال الحد وتعلق رد الشهادة بها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما
كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان العروض لو كانت خمسا لتوقف على
ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء اخر لتوقف الخروج عن
العهدة وقبول الشهادة على اداء كل المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا اما لو
قال الله تعالى الثمانون كمال الحد وعلمنا وحدها متعلق رد الشهادة لم يقبل الزيادة ههنا
خبر الواحد والقياس لانه نفى وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر وايضا لو كان ايجاب
الثمانين مقتضيا على سبيل المفهوم نفي الزيادة وثبت ان مفهوم التواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد و
القياس لكنا ننسخ بخبر الواحد والقياس **الحكم الثاني** تقييد الرقبة بالايمان وهو في معنى
التخصيص لانه يخرج عتق الكافر من الخطاب فان كان النص لهذا القيد خبر واحد او قياسا
وكان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافرة فتحريم عتقها في الكفارة هو
النسخ بعينه فلم يقبل فيه خبر الواحد والقياس وان كان مقارنا فهو تخصيص والتخصيص

ولا بخبر الواحد والقياس يجوز **الحكم الثالث** اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه
ثم سرق فازادة قطع رجله الاخرى رفع لحظر قطعهما وذلك الحظر انما ثبت بالعقل فجاز رفعه
بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخا **الحكم الرابع** اذا امرنا الله تعالى بفعل او قال انه واجب علينا
ثم خيرنا بين فعله وفعل اخر فهذا التخيير يكون قد رفع حظر ترك ما اوجبه علينا لان حظر تركه كان
معلوما بالعقل مع حكم الفعل وذلك لان قوله اوجبت هذا الفعل عليكم يقتضي ان لتركه تاثيرا
في استحقاق الذم وهذا لا يمنع ان يقوم مقامه واجب اخر وانما نعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان
الاصل انه غير واجب لو كان واجبا لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفا
على ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما عقليا فجاز ان تثبته بقياس او خبر واحد
مثال ذلك ان يوجب الله علينا غسل الرجلين ثم يخيرنا بينه وبين المسح على الخفين وكذلك اذا خيرنا الله
تعالى بين شيئين ثم اثبت معهما ثالثا واما اذا قال الله تعالى هذا الفعل واجب وحده او ليس يقوم غيره
مقامه فان اثبات بدل له فيما بعده رافع لما علمنا بدليل شرعي لان قوله هذا واجب وحده صريح في نفي
وجوب غيره فالمثبت لغيره رافع لحكم شرعي فلم يجز بخبر واحد ولا قياس واما قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فهو تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامراتين
والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وقد بينا ان الزيادة في التخيير ليس بنسخ فلم يمنع من قبول خبر الواحد
والقياس فيه ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا **الحكم الخامس** اذا كانت الصلوة ركعتين فقط فزيد فيها
ركعة اخرى قبل التشهد فان ذلك يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة
معلومة فلم يثبت بخبر واحد ولا قياس وليس ذلك بنسخ للركعتين لان النسخ لا يتناول الا الافعال ولا هو
نسخ لوجوبهما لان وجوبهما ثابت ولا نسخ لاجزائهما لانهما مجزيان وانما كانتا تجزيان من دون ركعة اخرى
والان لا تجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى ليس برفع
الا نفي وجوبها ونفي وجوبها انما كان بالعقل فلم يمنع من هذه الجهة ان يقبل فيه خبر الواحد و
القياس واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم
او يكون نسخا لكونه ندبا وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس فاما كونه ناسخا
للركعتين او لوجوبهما او لاجزائهما فالقول فيه ما ذكرناه لانه **الحكم السادس** زيادة غسل
عضو في الطهارة فليس بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو
وذلك النفي معلوم بالعقل وكذا زيادة شرط اخر في الصلوة لا يقتضي نسخ وجوب الصلوة فاما كون
الصلوة غير مجزية بعد زيادة الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها تابع لنفي
وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع ولذلك لم يمنعه فجاز قبول خبر الواحد والقياس فيه هذا ان
لم يزد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي عليه السلام باضطرار فاما ان علمنا باضطرار

فقد صار ذلك معلوما بشرع مقطوع به فلم يجز رفعه بخبر الواحد والقياس **الحكم السابع**
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه يفيد كون اول الليل طرفا وغاية للصيام ومقطعا
يفيده لو قال اخر الصيام وغايته الليل لان لفظة الى موضوعة للغاية فايجاب الصوم الى غيبوبة
الشفق يخرج اوله من ان يكون طرفا مع ان الخطاب يفيده وفي ذلك كونه نسخا حقيقة لا يقبل فيه
خبر واحد ولا قياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال صوموا النهار
ثم جاء الخبر باتمام الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن ذلك نسخا لان الخبر لم يثبت ما نفاه النص لان النص
لم يتعرض لليل وانما نفينا الصوم بالليل لان الاصل ان لا نصوم وقد اثبتت الدلالة في النهار خاصة فبقي
وجوب الصوم في الليل على حكم العقل **الحكم الثامن** لو قال الله صلوا ان كنتم متطهرين
فانه لا يمنع ان يقبل خبر الواحد او القياس في اثبات شرط اخر للصلوة لان اثبات بدل الشرط لا
يخرجه من ان يكون شرطا اذ لا يمتنع ان يكون للحكم الواحد شرطان وليس كذلك اثبات صوم جزء
من الليل لان ذلك يخرج اول الليل من ان يكون غاية واما كون الشرط الاخر شرطا فلم يعلم الا با
العقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي **المسألة الثانية** لا شك ان النقصان من العبادة
نسخ لما اسقط ولا شك ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا للعبادة كما لو قال
اوجبت الصلوة والزكوة ثم قال نسخت الزكوة اما الذي يتوقف صحة العبادة عليه فذلك قد
يكون جزءا مما فيه العبادة وقد يكون خارجا عنها واختلفوا فيه فقال الكرخي نقصان ما يتوقف
عليه العبادة سواء كان جزءا او خارجا لا يقتضي نسخ العبادة وهو المختار وقال القاضي عبد
الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ونقصان الشرط المنفصل لا يقتضي نسخ الباقي ويقول الدليل
على ان نسخ احد الجزئين لا يقتضي خروج الجزء الاخر وذلك لان الدليل المقتضي للكل كان متناولا للجزئين
فخروج احد الجزئين لا يقتضي خروج الجزء الاخر كما في ادلة التخصيص احتجوا بان نقصان
الركعة من الصلوة يقتضي رفع وجوب تاخير التشهد ورفع اجزائها من دون الركعة لان قبل النسخ
ما كان يجوز الصلوة من دون هذه الركعة وايضا لان كانت الركعة لما نسخت اوجب علينا ان نخلي الصلوة
منها كان قد ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة
قد كان حكما شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا والجواب ان هذه احكام الركعة الباقية مغايرة
لها فكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات واما نقصان الشرط المنفصل من العبادة فلا يقتضي
نسخ العبادة لانهما عبادتان فاذا نسخ احديهما لدليل مقصور عليها لم يجب نسخ الاخرى فعلى
هذا نسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلوة بل نسخ الاجزاء فقد الطهارة قد زال وذلك لان الصلوة
ما كانت تجزئه بلا طهارة فاذا نسخ وجوب الطهارة صارت مجزية ولم ترتفع اجزاؤها فان اراد
الانسان بقوله ان نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلوة هذا المعنى صح لكن الكلام موهم لان اطلاق
القول بان الصلوة منسوخة يوهم انها قد خرجت عن الوجوب او عن كونها عبادة **القسم الرابع**

في الطريق الذي به يعرف كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا قد يعلم ذلك باللفظ تارة وبغيره
أخرى أما اللفظ فهو أن يوجد لفظ النسخ إما بأن يقول هذا منسوخ أو يقول ذلك ناسخ هذا
وأما غير اللفظ فهو أن يأتي بنقيض الحكم الأول أو بضده مع العلم بالتاريخ مثال النقيض قوله تعالى
الآن خفف الله عنكم فإنه نسخ ثبات الواحد للعشرة لأن التخفيف نفي الثقل المذكور ومثال الضد التحويل
من قبلة إلى قبلة من التوجه إلى الكعبة ضد التوجه إلى بيت المقدس أما التاريخ فقد يعلم باللفظ وبغيره
أما اللفظ فهو إذا قال الحكم الفلاني قبل الآخر وأما غير اللفظ فمن وجوه أحدها أن يقول هذا الخبر روي سنة
كذا والآخر في سنة كذا وثانيها أن يعلق أحدهما على زمان معلوم التقدم والآخر بالعكس كما لو قال
هذا في غزاة بدر والآخر في غزاة أحد وهذه الآية نزلت قبل الهجرة والأخرى بعدها وثالثها
أن يروي أحد الخبرين رجل متقدم الصحبة للرسول ويروي الآخر رجل متأخر الصحبة وانقطعت الصحبة
الأول للرسول عند ابتداء الآخر صحبته فهذا يقتضي أن يكون خبره أول واستقصاء ما لو دامت صحبة
المتقدم مع الرسول في هذا الاستدلال ويتفرع على هذا الأصل مسائل **مسألة** قال القاضي
عبد الجبار الصحابي إذا قال في أحد الخبرين المتواترين أنه كان قبل الآخر قبل ذلك وإن لم يقبل قوله في
نسخ المعلوم كما تقبل شهادة الشاهدين في الإحصان الذي يترتب عليه الرجم وإن كان لا يقبل في
إثبات الرجم وكما تقبل قول القابلة في الولادة ثم إنه يترتب على ذلك ثبوت النسب
للولد من صاحب الفراش مع أن شهادة المرأة لا تقبل في ثبوت النسب قال أبو الحسين هذا يقتضي
جواز العمل بقول الواحد في تاريخ الناسخ وما يقتضي وقوعه إلا إذا لزم من ثبوت
أحدهما ثبوت الآخر **مسألة** إذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم إن خبر الماء من
الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لم يكن ذلك حجة لأنه يجوز أن يكون قاله اجتهادا فلا يلزمنا وعن الكرخي
أن الراوي إذا عين الناسخ فقال هذا نسخ هذا جاز أن يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرجوع إليه وإن لم
يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبوله لأنه لولا ظهور النسخ فيه لما أطلق النسخ إطلاقا
وهذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه بأن الأمر كذلك وإن كان قد أخطأ فيه والله أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الإجماع

وهو مرتب على أقسام القسم الأول في أصل الإجماع

المسألة الأولى الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما العزم قال
الله تعالى فأجمعوا أمركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق
يقال أجمع الرجل إذا صار ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر فقولنا
أجمعوا على كذا أي صاروا ذوي جمع عليه وأما في اصطلاح العلماء فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل
والعقد من أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور ونعني بالاتفاق الاشتراك إما في الاعتقاد أو
القول أو الفعل أو إذا أطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول أو الفعل الدالين على الاعتقاد
ونعني بأهل الحل والعقد المجتهدين في الأحكام الشرعية وإنما قلنا على أمر من الأمور ليكون
متناولا للعقليات والشرعيات واللغويات **المسألة الثانية** من
الناس من زعم أن اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال كما أن
اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال وربما قال
بعضهم كما أن اختلاف العقلاء في الضروريات محال فكذا اتفاقهم في النظريات محال
والجواب أن الاتفاق إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالمأكول المعين
والكلمة المعينة أما عند الرجحان فذلك غير ممتنع والدلالة أو الأمارة الظاهرة فذلك غير
ممتنع وذلك كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد عليه السلام واتفاق الشافعية والحنفية مع
كثرتهما على قولهما مع أن أكثر أقوالهما صادرة عن الأمارة ومن الناس من سلم إمكان
هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا إلى العلم بحصوله لأن العلم بالأشياء إما أن يكون
وجدانيا أو لا يكون أما الوجداني فكما يجد كل واحد منا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته
وألمه إلى غير ذلك ولا شك أن العلم بحصول اتفاق أمة محمد عليه السلام ليس من هذا الباب وأما
الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته إما الحس وإما الخبر وإما
النظر العقلي فلا مجال له في أن الشخص الفلاني قال بهذا القول أو لم يقل به فبقي أن يكون
الطريق إليه إما الحس وإما الخبر لكن من المعلوم أن الإحساس بكلام الغير أو بالإخبار عن كلامه
لا يمكن إلا بعد معرفته فإذن العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بعد معرفة كل واحد من الأمة
لكن ذلك متعذر قطعا فمن الذي يعرف جميع الناس الذين هم بالشرق والغرب وكيف الأمان
من وجود إنسان في مطمورة لا خبر عندنا منه فإنا إذا أنصفنا علمنا أن الذين بالمشرق
لا خبر عندهم من أحد من علماء المغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذاهبهم
وأيضا فبتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم لا يمكننا معرفة اتفاقهم لأنه لا يمكن ذلك إلا
بالرجوع إلى كل واحد منهم وذلك لا يفيد حصول الاتفاق لاحتمال أن بعضهم أفتى بذلك على

خبران اعتقاده نفيه وخوفنا او لاسباب اخر مخفية علينا وايضا فلعل من رجع الى الكل
واحدا منهم وعلمنا ان كل واحد منهم افتى بذلك من صميم قلبه فهو لا يفيد حصول الاجماع لاحتمال
ان علماء بلدة اذا افتوا بحكم فعند الارتحال من بلدهم والذهاب الى البلدة الاخرى رجعوا
عن ذلك الحكم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى بذلك وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتفاق
لانا لو قدرنا ان الامة انقسموا الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم والاخر بنقيضه ثم انقلب
المثبت نافيا والنافي مثبتا لم يحصل الاجماع واذا كان كذلك مع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل
القطع بحصول الاجماع بل هاهنا مقام اخر وهو ان اهل العالم باسرهم لو اجتمعوا في موضع
واحد ورفعوا اصواتهم دفعة واحدة وقالوا افتينا بهذا الحكم فهذا مع امتناعه في نفسه لا يفيد
العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم كان مخالفا فيه فخاف من مخالفة ذلك الجمع العظيم او خاف
ذلك الملك الذي احضرهم او ان اظهر المخالفة لكن خفي صوته فيما بين اصواتهم فثبت ان معرفة الاجماع
ممتنعة فان قلت ما ذكرتموه باطل بصور احدها انا نعلم بالضرورة ان المسلمين مطبقون على نبوة
محمد عليه السلام وبوجوب الصلوات الخمس ونعلم اتفاق اصحاب الشافعي على القول ببطلان بيع الغائب
واتفاق الحنفية على القول بانعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها باسرها حاصلة هاهنا
وثانيها انا نعلم ان الغالب على اهل الروم النصرانية وعلى بلاد الفرس الاسلام وان كنا ما لقينا
كل واحد من هذه البلاد ولا كل واحد من ساكنيها وثالثها ان السلطان العظيم يمكنه ان يجمع الناس
في موضع واحد بحيث يمكن معرفة اتفاقهم قلت اما قوله نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين
على نبوة محمد قلنا ان كنت تعني بالمسلمين المعترفين بنبوة محمد عليه السلام فنحو نعلم اتفاق المسلمين
على نبوة محمد عليه السلام يجري مجرى ان يقال نعلم اتفاق القائلين بنبوة محمد عليه السلام على نبوة
محمد عليه السلام وان كنت تعني به شيئا غير نبوة محمد فلا نسلم انا نقطع بان القائلين ذكرنا بنبوة
محمد عليه السلام ولا نسلم ايضا انا نقطع بان كل من قال بنبوة محمد عليه السلام قال بوجوب الصلوات
الخمس وصوم رمضان وانما نعرف بحصول الظن والذي يدل عليه ان الناس قبل
الاحاطة بالمقالات الغريبة والمذاهب النادرة يعتقدون اعتقادا جازما ان كل المسلمين
معترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ثم اذا فتش عن المقالات الغريبة وجد في ذلك اختلافا
شديدا نحو ما يروى عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ويروى
عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف من القرآن ويروى عن كثير من قدماء
الروافض ان هذا القرآن الذي عندنا ليس هو الذي انزله الله على محمد عليه السلام بل غير
وبدل وزيد فيه ونقص عنه واذا كان كذلك علمنا انا وان اعتقدنا في شيء انه مجمع عليه
اعتقادا قويا لكن ذلك الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتقي عن درجة الظن وقوله نعلم
استيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد قلنا علمنا ذلك بخبر التواتر وفرق بين معرفة حال

الاكثر وبين معرفة حال الكل لان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام في جميع المحلات والسكك
ظاهرا علم بالضرورة ان الغالب على اهل تلك البلدة الاسلام فاما ان حكم قطعا ان ليس في
البلد احد الا من المسلمين ظاهرا وباطنا فذلك مما لا سبيل له اليه البتة والعلم بامتناع ذلك
ضروري قوله السلطان يمكنه جمع علماء العالم في موضع واحد قلنا هذا الملك المفروض
على جميع معمورة العالم مما لم يوجد الى الان ونعتقد عدم وجوده فكيف يمكن القطع بانه لم
يغفلت منه واحد في اقصى المشرق او في اقصى المغرب فان ذلك الملك ليس علام الغيوب
وبتقدير ان لا يغفلت منه فكيف يمكن القطع بان الكل افتوا بذلك الحكم طائعين راغبين غير
مكرهين ولا مجبرين والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان
الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل والله اعلم

المسئلة الثالثة اجماع امة محمد عليه السلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج
لنا وجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين
المحظور كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين
محظورة ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا
كان تلك محظورة وجب ان تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة ضرورة انه لا خروج عن القسمين
فان قيل لا نسلم ان متابعة غير سبيل المؤمنين محرم على الاطلاق ولم لا يجوز ان يكون
كونها محظورة مشروطا بمشاقة الرسول ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط فخرج على هذا
قوله ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لان شرب الماء غير محظور لا مطلقا ولا بشرط الزنا فان قلت
اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل
المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة لانه لا خروج عن القسمين لكن ذلك باطل لان المشاقة
ليست عبارة عن المعصية كيف كانت والا لكان كل من عصى الرسول مشاقا له بل هي
عبارة عن الكفر به وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب
الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل
به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال قلت لا نسلم انه
اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة فكان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند
المشاقة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا انه يلزم ثم وجوب اتباع
سبيل المؤمنين عند المشاقة لكن لا نسلم انه ممتنع قوله المشاقة لا تحصل الا عند
الكفر وايجاب العمل بالاجماع عند حصول الكفر محال قلنا لا نسلم ان المشاقة لا تحصل
الا مع الكفر بيانه ان المشاقة مشتقة من كون احد الشخصين في شق وكون الاخر

في الشق الآخر وذلك يكفي فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغه. سلمنا أن
المشاقة لا تحصل إلا عند الكفر فلم قلت إن حصول الكفر ينافي التمسك بالإجماع. بيانه
أن الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمور أخر كشد الزنار
ولبس الغيار وإلقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي مع العلم بكونه نبيا وإنكار
نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الأنواع من الكفر لا ينافي
العلم بوجوب الإجماع. سلمنا هذه المنافاة فلم قلت إنها مانعة من التكليف. بيانه
أن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه و
مما أخبر عنه أنه لا يؤمن فيكون أبو لهب مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وذلك متعذر
وهذا التوجيه ظاهر أيضا في قوله تعالى إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم
تنذرهم لا يؤمنون فإن أولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا مكلفين بالإيمان
فكانوا مكلفين بتصديق هذه الآية وبأن [illegible] ظاهر. سلمنا أن الآية تقتضي المنع من متابعة
غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى أو لا بهذا الشرط — وهذا م
م ع. بيانه أنه تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع
غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا في التوعد على متابعة غير سبيل
المؤمنين لأن ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب أن يكون شرطا في المعطوف
والألف واللام في الهدى للاستغراق فيلزم أن لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
إلا عند تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى ذكر الدليل الذي لأجله ذهب
أهل الإجماع إلى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة. وأيضا فالإنسان
إذا قال لعبده إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدقه في قوله بشيء غير قوله فكذا ههنا
وجب أن يكون تبين صحة إجماعهم لشيء وراء إجماعهم وإذا كنا لا نتمسك بالإجماع إلا بعد
دليل منفصل على صحة ما أجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالإجماع فائدة. سلمنا أنها تقتضي
المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين أو
عن متابعة بعض ما كان كذلك. الأول ممنوع وبتقدير التسليم فالاستدلال ساقط. أما
المنع فلأن لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم. وأما أنه
بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لأنه يصير معنى الآية أن كل من اتبع كل ما كان مغايرا
لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب وهذا لا يقتضي أن يكون المتبع لبعض
ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب. والثاني مسلم ونقول بموجبه فإن عندنا يحرم
بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين أو بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين أو كل ما غاير
بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي به صاروا مؤمنين والذي يغايره هو الكفر بالله

وتكذيب الرسول. وهذا التأويل متعين لوجهين أحدهما أنا إذا قلنا لا تتبع غير سبيل
الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما به صاروا غير صالحين
ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في كل شيء حتى في الأكل والشرب. وثانيهما
أن الآية نزلت في رجل ارتد وذلك يدل على أن الغرض منها المنع من الكفر. سلمنا حظر اتباع
غير سبيلهم مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير
مراد ههنا بالاتفاق فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه إلى المجاز وليس البعض
أولى من بعض فتبقى الآية مجملة. وأيضا فإنه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الأمة على الحكم
لأنه لا مناسبة البتة بين الطريق المسلوك وبين اتفاق أمة محمد عليه السلام على شيء من الأحكام
وشرط حسن التجوز حصول المناسبة. سلمنا أنه يجوز جعله مجازا عن ذكر الاتفاق
لكن يجوز أيضا جعله مجازا عن الدليل الذي لأجله اتفقوا على ذلك الحكم فإنهم إذا أجمعوا على
الشيء فإما أن يكون ذلك الإجماع عن استدلال أو لا عن استدلال فإن كان عن استدلال
فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى أولى من حملها
على الاستدلال على الفتوى بل هذا أولى فإن بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين
الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فإنه كما أن الحركة البدنية في الطريق المسلوك توصل
البدن إلى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن إلى المطلوب
والمشابهة إحدى جهات حسن المجاز. وإذا كان كذلك كانت الآية تقتضي إيجاب اتباعهم
في سلوك الطريق الذي لأجله اتفقوا على الحكم ويرجع حاصله إلى إيجاب الاستدلال
بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الإجماع عن كونه حجة. وأما إن كان إجماعهم
لا عن استدلال والقول لا عن استدلال خطأ فيلزم إجماعهم على الخطأ وذلك يقدح
في صحة الإجماع. سلمنا دلالة الآية على تحريم متابعة غير قولهم لكن لا نسلم أن كلمة من للعموم
وأن لفظ المؤمنين للعموم فإنا لو حملناه على العموم لزم تطرق التخصيص إليه لأنه لا يعلم
دخول العوام والمجانين والنساء والصبيان في الإجماع. سلمنا ذلك لكن لم قلت إنه يلزم
من حظر اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين. بيانه أن لفظ غير
وإن كان يستعمل في الاستثناء لكنهم أجمعوا على أنه في الأصل للصفة وإذا كان كذلك
كان بين اتباع غير سبيل المؤمنين وبين اتباع سبيلهم قسم ثالث وهو ترك الاتباع. فإن
قلت ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك متابعة سبيلهم فقد
اتبع غير سبيلهم. قلت لم لا يجوز أن يقال الشرط في كون الإنسان متبعا للغير
كونه آتيا بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير أتى به فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين وهو
إنما تركه لأجل أن غير المؤمنين تركه كان متبعا في ذلك سبيل غير المؤمنين

اما من تركه لان الدليل دل على وجوب ذلك الترك اذ لانه لما لم يدل شيء على متابعة
المؤمنين في تركه على الاصل لم يكن هاهنا متبع لاجرم لم يدخل تحت الوعيد سلمنا ذلك لكن لم قلت انه
على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور او في بعضها والاول ممنوع لوجوه احدها ان
المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم في كل الامور لزم التناقض
لانه يجب عليهم فعله من حيث انهم فعلوه ولا يجب ذلك الحكم بانه غير واجب وثانيها ان اهل
الاجماع قبل اتفاقهم على ذلك الحكم كانوا اثبتوا في تلك المسئلة جواز الاخذ بكل واحد من
بانه يجوز البحث عنها ويجوز الحكم بكل احد مما ادى اجتهاده اليه ثم انهم بعد الاجماع قطعوا
بذلك الحكم فلو وجبت متابعتهم في كل ما قالوه لزم اتباعهم في النقيضين وهو محال
فان قلت ان الاجماع الاول على تجويز التوقف وطلب الدلالة والحكم بما ادى الاجتهاد
اليه ما كان مطلقا بل كان بشرط عدم الاتفاق على حكم واحد فاذا حصل الاتفاق زال
شرط صحة الاجماع فزال بزواله قلت المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف
فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم ان يكون تجويز وجود الشيء مشروطا بوجوده
وايضا فلو جاز في احد الاجماعين ان يكون مشروطا بشرط جاز ايضا في الاجماع الثاني
والثالث ويلزم منه ان لا يستقر شيء من الاجماعات وثالثها ان اتفاق المجمعين على ما اجمعوا
عليه اما ان لا يكون عن استدلال او عن استدلال والاول باطل لان القول بغير استدلال
باطل بالاجماع فلو اتفق اهل الاجماع عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في كون خطا
الاجماع حجة وان كان الثاني فذلك الدليل اما الاجماع او غيره والاول باطل لان الاجماع لما
ان يكون نفس حكمهم او نتيجة حكمهم والدليل على الحكم متقدم على الحكم والثاني يقتضي ان
يكون سبيل المؤمنين اثبات ذلك الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع اتباعا لغير
سبيلهم فوجب ان لا يجوز فظهر انا لو حملنا الآية على اقتضاء متابعة المؤمنين في كل الامور لزم
التناقض واذا بطل ذلك وجب حملها على اقتضاء المتابعة في بعض الامور وحينئذ نقول يوجبه
ونحمله على الايمان بالله ورسوله ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه احدها ان القائل اذا قال
اتبع سبيل الصالحين فهم منه الامر باتباعهم فيما به صاروا صالحين فكذا هاهنا وثانيها انا
اذا حملنا الآية على ذلك كان ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حملناه على اجماعهم على الحكم الشرعي
كان ذلك مما سيصير سبيلا لهم في المستقبل لانه لا يوجد الا بعد وفاة الرسول عليه السلم فالحمل على
الاول اولى وثالثها ان السلطان اذا قال ومن يشاقق وزيري من الجند ولم يتبع سبيل فلان
والمشير به الى قوم منتظمين في طاعة الوزير عاقبتهم فانه انما يعني بالسبيل المذكور سبيلهم في
طاعة الوزير دون سائر السبل سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة في كل الامور لكنها تدل
على وجوب متابعة كل المؤمنين او بعضهم والثاني باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق

ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان اقوال الفرق متناقضة والثاني مسلم لكن
كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين
فلا يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين فان قلت المؤمنون هم المصدقون وهم
الموجودون اما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا مؤمنين قلت اذا وجد اهل العصر الثاني
فيه العصر الثاني لا يصح القول بان اهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل
العصر الاول عند حضور اهل العصر الثاني قول كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر
الاول حجة على اهل العصر الثاني سلمنا ان اهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية انما نزلت في زمان
الرسول عليه السلم فيكون الآية مختصة بمؤمني ذلك الوقت وهذا يقتضي ان يكون اجماعهم حجة
لكن التمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول فلا بد من بيان ان الذين كانوا موجودين عند
نزول هذه الآية بقوا باسرهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلم وانه اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد
ثم ليدل هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الاجماعات الموجودة في
زماننا بل المعلوم خلافه لان كثيرا منهم مات في زمان حياة النبي عليه السلم فسقط الاستدلال
بهذه الآية سلمنا دلالتها على وجوب متابعة مؤمني كل عصر لكن المراد كل مؤمني ذلك العصر
او بعضهم والاول باطل لانه لا يعتبر في الاجماع قول العوام بل الاطفال والمجانين والثاني نقول
به لان عندنا يجب في كل عصر متابعة بعض من كان فيه من المؤمنين وهو الامام المعصوم
سلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وهو امر
غايب عنا فكيف نعلم ان المجمعين كانوا مصدقين بقلوبهم اذ الغاية انهم وان كانوا مصدقين باللسان
لكنهم كفرة بالقلب فاذا جهلنا ذلك جهلنا كونهم مؤمنين واذا كان الواجب علينا اتباع المؤمنين
فمع جهلنا كونهم مؤمنين لم يجب علينا اتباعهم وهو ايضا لازم على المعتزلة القائلين بان المؤمن
هو المستحق للثواب لان ذلك غير معلوم ايضا وايضا فالامة متى اجمعت لم نعلم كونهم
مستحقين للثواب الا بعد العلم بكونهم محقين في ذلك الحكم اذ لو لم نعلم ذلك لجوزنا كونهم
مخطئين وان يكون خطاهم كثيرا يخرجهم عن استحقاق الثواب واسم الايمان فاذن
انا نعرف كون المجمعين مؤمنين اذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب فلو استفدنا العلم بكونه
صوابا من اجماعهم لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد من المؤمنين
المصدقين باللسان كما في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت لا شك
ان اطلاق اسم المؤمن على المصدق بلسانه دون قلبه مجاز فاذا جاز لكم حمل الآية على
هذا المجاز فلم لا يجوز لنا حملها على مجاز اخر وهو ان نقول المراد ايجاب متابعة السبيل
الذي من شانه ان يكون سبيل المؤمنين كما اذا قيل اتبع سبيل الصالحين يراد به وجوب
اتباع سبيل من يعتقد فيه كونه صالحا بل وجوب اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا

للصالحين لمناد لالة الاية علي كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية او ظنية الاول ع
لكن المسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالدلايل الظنية بيانه ما تقدم في كتاب اللغات
ان التمسك بالدلايل اللفظية لا يفيد اليقين البتة فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية
قلت ان احدا من الامة لم يقل بذلك لان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك
فان منهم من نفى كونه دليلا اصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو اثبتناه دليلا ظنيا
لكان هذا خطأ لكل الامة وذلك يقدح في الاجماع والعجب ان الفقهاء اثبتوا
الاجماع بعمومات الايات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات
لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتاويل ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع
مقطوع به ومخالفه كافر او فاسق فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة
عظيمة سلمنا دلالة هذه الاية على ان الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل
اما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فان النهي عن الشي
لا يجوز الا اذا كان المنهي عنه متصورا واما السنة فكثيرة احدها ما نقل معاذ انه لما
لم يجر ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة
اليها لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وثانيها قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا على
شرار امتي وثالثها قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض
ورابعها قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم
بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا فسيلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا وخامسها قوله عليه السلام تعلموا الفرايض فانها اول ما ينسى وسادسها قوله عليه السلام من
اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاحاديث باسرها تدل على خلو الزمان
عمن يقوم بالواجبات واما المعقول فمن وجهين الاول ان كل واحد من الامة جاز
الخطا عليه فوجب جوازه على الكل كما انه لما كان كل واحد من الزنج اسود كان الكل
اسود الثاني ان ذلك الاجماع اما ان يكون لدلالة او لامارة او لا لدلالة ولا لامارة
فان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه
الواقعة مما تتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لاجله اجمعوا فكان يجب اشتهار
تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى في التمسك بالاجماع فايدة وان كان لامارة فهو محال لان الامارات
يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان في الامة من لم يقل
بكون الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة على الحكم وان كان لا لدلالة ولا امارة
كان ذلك خطا بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قادح في الاجماع

والجواب قوله الاية تقتضي التوعد على اتباع غير سبيل المومنين بشرط
المشاقة قلنا هذا باطل لان المعلق على الشرط ان لم يكن عدما عند عدم الشرط فقد
حصل غرضنا وان كان عدما عند عدم الشرط فلو كان التوعد على اتباع غير سبيل
المومنين مشروطا بالمشاقة لكان عند عدم المشاقة اتباع غير سبيل المومنين جايزا مطلقا
وهذا باطل لان مخالفة الاجماع ان لم يكن خطا لكن لا شك انه لا يكون صوابا مطلقا فبطل
ما ذكروه قوله اتباع غير سبيل المومنين مشروط بتبين الهدى قلنا لا نسلم فان
تبين الهدى شرط في لحوق الوعيد عند المشاقة لا عند اتباع غير سبيل المومنين ولا نسلم
انه يلزم من العطف اشتراط احدى الجملتين بما كانت الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان
العطف يقتضي الاشتراك في الاشتراط لكن الهدى الذي تبينه شرط في حصول الوعيد
عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لا الدليل الدال على احكام
الفروع واذا لم يكن تبين الدليل على مسايل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على مشاقة
الرسول وجب ان لا يكون ذلك شرطا ايضا في لحوق الوعيد على اتباع غير سبيل المومنين
والا لم يكن الجملة الثانية مشروطة بالشرط المعتبر في الجملة الاولى بل بشرط لم يدل
الدليل عليه اصلا سلمنا ان مقتضى العطف ما ذكرتموه لكن ههنا دليل يمنع منه وهو من وجهين الاول
ان هذه الاية خرجت مخرج المدح للمومنين وتمييزهم عن غيرهم ولو حملناه على ما ذكره
السايل لبطل ذلك الا ترى ان اليهود والنصارى اذا عرفنا ان قولا من اقاويلهم
هدى فانه يلزمنا ان نقول بمثله مع انه لا منقبة لهم فيه الثاني ان اتباع المومنين هو
الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا لانه صح ذلك بالدليل الا ترى انا لا نكون متبعين
لليهود والنصارى في قولنا باثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام وان
شاركناهم في ذلك الاعتقاد لاجل انا لم نذهب الى ذلك لاجل قولهم قوله لفظ الغير
والسبيل ليس للجمع فلا يقتضي تحريم كل ما كان غيرا لكل ما كان سبيلا للمومنين قلنا
العموم حاصل من حيث اللفظ ومن حيث الايماء اما اللفظ فلوجهين الاول ان القايل
اذا قال من دخل غير داري ضربته فهم منه العموم بدليل صحة استثناء كل واحد من
الدور المغايرة لداره الثاني انا لو حملناه لا على سبيل واحد مع انه غير مذكور صارت
الاية مجملة ولو حملناها على العموم لم يلزم ذلك وحمل كلام الله على ما هو اكثر فايدة اولى
لا سيما اذا كانت هذه اللفظة انما تستعمل في العرف في افادة العموم اما الايماء فلما بينا
في باب القياس ان شاء الله تعالى ان ترتيب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة لذلك
الحكم فكانت علة التهديد كونه اتباعا لغير سبيل المومنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا
المعنى قوله اذا حملناه على الكل سقط الاستدلال قلنا ذلك انما يلزم لو حملناه على

الكل من حيث هو كل اما لو حملناه على كل واحد واحد لم يلزم ذلك ولا شك انه هو المتبادر
الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله كذا لا يفهم منه اراد به من دخل جميع الادر المغايرة
لداره قوله المراد منه المنع من متابعة غير سبيل المومنين فيما به صاروا غير مومنين وهو الكفر
قلنا لا نسلم بل الاصل اجرا الكلام على عمومه وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع
غير سبيل المومنين فيما به صاروا مومنين فلو حملنا قوله ويتبع غير سبيل المومنين على ذلك
لزم التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا قد تقدم بيان ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب قوله السبيل هو الطريق الذي يحصل المشي فيه قلنا لا نسلم لقوله تعالى قل هذه
سبيلي وقوله ادع الى سبيل ربك سلمنا لكنا نعلم بالضرورة ان ذلك غير مراد هاهنا ولا نزاع
في ان اهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه في القول او العمل
واذا كان ذلك مجازا ظاهرا وجب حمل اللفظ عليه لان الاصل عدم المجاز الاخر وحينئذ
حمل اللفظ على هذا المعنى اولى من ذكر الخصم معارضا به محتجا عن قولهم لا منافاة بين
الاتفاق على الحكم وبين الطريق الذي يحصل المشي فيه قوله لم لا يجوز ان يكون المراد وجوب
متابعتهم في الاستدلال بالدليل الذي لاجله اثبتوا ذلك الحكم قلنا هب ان الامر كذلك ولكن
لما امر الله تعالى باتباع سبيلهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان كل ما اتفقوا عليه صواب وايضا
فمن اثبت الحكم للدليل لم يكن متبعا لغيره قوله لم قلت ان لفظة من والمومنين للعموم قلنا لما تقدم
في باب العموم قوله لم قلت انه يلزم من حظر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم قلنا لانه
يفهم في العرف من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين الامر بمتابعة سبيل الصالحين
الامر بمتابعة سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا تتبع سبيلهم ايضا
لكان ذلك ركيكا بل لو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الامر بمتابعة سبيلهم
ولذلك لا يستقبح ان يقال لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم وبالجملة الفرق معلوم
بالضرورة في العرف بين قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين قولنا لا تتبع سبيل غير
الصالحين قوله يجب اتباع سبيل المومنين في كل الامور او في بعضها قلنا بل في كلها
والا لم يصح الاستثنا ولانه لما نهى عن متابعة كل ما هو غير سبيل المومنين وثبت
انه لا واسطة بينهما وحظر اتباع غير سبيل المومنين لزم ان يكون اتباع سبيل المومنين واجبا
في كل شي قوله يلزم وجوب اتباعهم في فعل المباحات قلنا هب لكن هذه الصورة مخصوصة
للضرورة التي ذكرتموها فتبقى حجة فيما عداها قوله الناس قبل حصول الاجماع كانوا
مجمعين على التوقف في الحكم وطلب الدليل قلنا الاجماع على ذلك مشروط بان لا يحصل الاتفاق
الاجماع الاجماع قوله عدم الاتفاق هو الاختلاف فيلزم ان يكون جواز الاختلاف مشروطا
بوقوع الاختلاف قلنا هب انه كذلك فاي محال يلزم منه قوله لو جاز ان يكون هذا

الاجماع مشروطا لما زمشله في سائر الاجماعات قلنا ذلك جائز ولكن اهل الاجماع حذفوا
هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يحذفوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف
قوله اهل الاجماع اثبتوا ذلك الحكم بغير الاجماع فاثباته بالاجماع خاير لسبيل المومنين
قلنا لما اثبتوا الحكم بدليل سوى الاجماع فقد فعلوا امرين احدهما انهم اثبتوا ذلك الحكم بدليل
والاخر انهم تمسكوا بغير الاجماع فالاية لما دلت على وجوب متابعتهم في كل الامور كانت متناولة
للصورتين الا انه ترك العمل بمقتضى الاية في احد الامرين لانعقاد الاجماع على انه لا يجب علينا
الاستدلال بما استدل به اهل الاجماع فيبقى العمل بها في الباقي قوله اذا قال لا تتبع سبيل
الصالحين فهم منه وجوب اتباع سبيل الصالحين فيما به صاروا صالحين قلنا لا نسلم لان سبيل
الصالح شي مضاف الى الصالح والمضاف الى الشي خارج عنه والصلاح جزء من مسمى الصالح
وداخل فيه والخارج عن الشي لا يكون نفس الداخل فيه سلمناه لكن المتابعة في الصلاح ممكنة
اما في الايمان فلا لانه لا يحصل بالتقليد وقد بينا ان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل
ان ذلك الغير فعله قوله اذا حملناه على الايمان كان ذكر السبيل حاصلا في كل الاحوال وان حملناه
على الاجماع لم يكن حاصلا في الحال قلنا لما دللنا على انه لا يجوز حمله على الايمان وجب حمله على
ذلك غير انه يفضي الى المجاز لكنه مجاز شايع لان تسمية الشي باسم ما يؤول اليه مشهور قوله
السلطان اذا قال من شاقني وزيري ويتبع غير سبيل فلان ويعني به المطيعين لذلك الغير
فهم منه انه اراد بذلك سبيلهم في طاعته قلنا لا نسلم فان اللفظ يقتضي العموم وما ذكرتموه قرينة
عرفية تقتضي الخصوص والدلالة اللفظية راجحة على القرينة العرفية قوله المراد ايجاب
اتباع كل المومنين او بعضهم قلنا الكل قوله كل المومنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة
قلنا هذا ممنوع لوجهين الاول ان جميع المومنين هم الذين دخلوا في الوجود لان المومن هو
المتصف بالايمان والمتصف بالايمان يجب ان يكون موجودا وما سيوجد في المستقبل
ولم يوجد في الحال فهو غير موجود فاهل الموجودين في العصر الاول لا يصدق عليهم في
العصر الثاني انهم كل المومنين لكن لما صدق عليهم في العصر الاول انهم كل المومنين وهم في
العصر الاول اتفقوا على انه لا يجوز لاحد من اهل سائر الاعصار مخالفتهم وجب ان يكون
ذلك الحكم منهم صدقا في العصر الاول واذا ثبت في العصر الاول ان ذلك الحكم حق في كل الاعصار
ثبت ذلك في كل الاعصار اذ لو لم يكن حقا في العصر الثاني لما صدق في العصر الاول انه حق
في كل الاعصار الثاني انا رضينا ان ذكر التخفيف الثاني لان الله تعالى علق العقاب على مخالفة
كل المومنين زجرا عن مخالفتهم وترغيبا في الاخذ بقولهم فلا يجوز ان يكون المراد جميع المومنين
الى قيام الساعة لانه لا فائدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة قوله اذا كان المراد
من المومنين الموجودين في ذلك العصر كانت الاية دالة على ان اجماع الموجودين في وقت

نزول هذه الآية حجة قلنا لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى إيجاب اتباع مؤمني ذلك العصر لأن
قول المؤمنين حال حياة الرسول عليه السلام إن كان مطابقا لقوله كانت الحجة في قوله لا في قولهم
فيصير قولهم لغوا ولما بطل ذلك تعين أن المراد إيجاب العمل بقول الموجودين في أي عصر كان
قوله المراد كل مؤمن أو بعضهم قلنا ظاهره الكل إلا ما أخرجه الدليل المنفصل وهو
العوام والأطفال والمجانين فيبقى غيرهم وهم جمهور العلماء داخلين تحت الآية قوله نحمله على الإمام
المعصوم قلنا هذا باطل لأن الوعيد على مخالفة المؤمنين فحمله على الواحد ترك للظاهر قوله
المراد من المؤمن المصدق في الباطن وهو غير معلوم الوجود قلنا المؤمن في اللغة هو المصدق
باللسان فوجب حمله عليه إلى قيام المعارض والذي يدل عليه أنه تعالى لما أوجب علينا اتباع
سبيلهم فلا بد وأن يكونوا متمكنين من معرفتهم والاطلاع على أحوالهم الباطنة ممتنع فوجب
حمله على المصدقين باللسان قوله لم لا يجوز أن يكون المراد إيجاب اتباع السبيل الذي
من شأنه أن يكون سبيلا للمؤمنين قلنا هذا عدول عن الظاهر من غير ضرورة قوله هذه الدلالة
ظنية فلا يجوز إثبات الحكم القطعي بها قلنا عندنا أن هذه المسألة ظنية ولا نسلم انعقاد
الإجماع على أنها ليست ظنية قوله أعطيتم الفرع من القوة ما ليس للأصل قلنا نحن لا نقول
بتكفير مخالف الإجماع ولا بتفسيقه ولا نقطع أيضا به وإنما هو عندنا ظني قوله هذه الدلالة
معارضة بالآيات الدالة على النهي عن الباطل قلنا لا نسلم أن ذلك النهي خطاب مع الكل بل
هو خطاب مع كل واحد منهم والفرق بين الكل وكل واحد معلوم ونحن إنما ندعي عصمة الكل
لا عصمة كل واحد سلمنا كونه خطابا بالكل لكن النهي لا يقتضي إمكان المنهي عنه من كل الوجوه
لأن الله تعالى نهى المعصوم عن الكفر مع علمه بأنه لا يفعله وما علم أنه لا يوجد فهو محال
الوجود وأما حديث معاذ فهو عليه السلام إنما لم يذكر الإجماع لأنه لا يكون حجة في زمان
حياة الرسول عليه السلام أما قوله عليه السلام لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي فهو يدل
على حصول الشرار في ذلك الوقت وأما أن يكونوا بأسرهم شرارا فلا وكذا القول في
سائر الأحاديث أما قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا ففي صحته كلام سلمنا لكنه
لعله خطاب مع قوم مخصوصين قوله جاز الخطأ على كل واحد فيجوز الخطأ على الكل
قلنا لا نسلم أن حكم المجموع مساوي لحكم الآحاد والمثال الذي ذكروه يدل على أن ذلك
قد يكون وقد لا يكون كذلك ولا يدل على أنه لا بد وأن يكون كذلك سلمنا أن حكم المجموع
مساوي لحكم الآحاد لكن عندنا يجوز الخطأ على الكل أيضا لكن ليس كل ما جاز وقع
والله تعالى لما أخبر عنهم أن ذلك لا يقع علمنا أنهم لا يتفقون على الخطأ قوله اتفاقهم
إما أن يكون لدلالة أو أمارة قلنا يجوز أن يكون لدلالة إلا أنهم ما نقلوها اكتفاء منهم
بالإجماع فإنه متى حصل الدليل الواحد كان الباقي غير محتاج إليه

المسلك الثاني

التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس إنه تعالى أخبر
عن كون هذه الأمة وسطا والوسط من كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد أخبر عن خيرية
هذه الأمة فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت أنهم لا يقدمون
على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فإن قلت الآية متروكة الظاهر
لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة
فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الإمام المعصوم سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر
لكن لا نسلم أن الوسط من كل شيء خياره ويدل عليه وجهان الأول أن عدالة الرجل عبارة عن
أداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل الرجل وقد أخبر الله أنه جعلهم وسطا فاقتضى
ذلك كونهم وسطا من فعله تعالى وذلك يقتضي أن يكون ذلك غير العدالة التي ليست هي من
فعل الله تعالى الثاني أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في
العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الأصل سلمنا أن الوسط من كل شيء خياره فلم قلت إن
خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضي اجتنابهم عن كل المحظورات ولم لا يجوز أن يقال
إنه يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر فأما عن الصغائر فلا وإذا كان كذلك فيحتمل أن الذي
أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال
أن الله تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة
سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر لكن الله تعالى بين أنه إنما اتصفوا بذلك ليكونوا
شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب
تحقق عدالتهم هناك لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حال الأداء لا حالة التحمل وذلك مما
لا نزاع فيه لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة ثم قلت إنهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب
كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول
الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد بعد محال وإذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة
أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت فلا يقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل
على أن إجماع أولئك حق فيجب أن لا نتمسك بالإجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك
فيه لكن ذلك يقتضي حصول العلم بأعيانهم والعلم ببقائهم إلى ما بعد وفاة النبي عليه السلام
ولما كان ذلك مفقودا تعذر التمسك بشيء من الإجماعات والجواب قوله الآية متروكة الظاهر
قلنا لا نسلم قوله لأنها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا قلنا لما ثبت أنه لا يجوز إجراؤه على
ظاهره وجب أن يكون المراد منه امتناع خلو هذه الأمة عن العدول قوله نحمله على
الإمام المعصوم قلنا قوله وكذلك جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر قوله
لم قلت إن الوسط من كل شيء خياره قلنا لأن الآية والخبر والشعر والنقل في المعنى أما الآية

فقوله تعالى قال أوسطهم أي أعدلهم وأما الخبر فقوله عليه السلام خير الأمور أوساطها أي أعدلها
وقيل كان النبي عليه السلام أوسط قريش نسبا وقال عليه السلام بالنمط الأوسط وأما الشعر فقوله هم
هم وسط يرضى الأنام بحكمهم وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم أمة
وسطا أي عدلا وأما المعنى فلأن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين فالشيء الذي يكون
بعيدا عن طرفي الإفراط والتفريط اللذين هما رذيلتان كان متوسطا فكان فضيلة فلهذا
يسمى الفاضل في كل شيء وسطا قوله عدالتهم من فعلهم لا من فعل الله قلنا هذا ممنوع على
مذهبنا قوله لم قلتم إن إخبار الله عن عدالتهم تقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا من
الناس من قال إنه لا صغيرة على الإطلاق بل كل ذنب فهو صغير بالنسبة إلى ما فوقه كبيرة بالنسبة
إلى ما تحته فسقط عنه هذا السؤال وأما من اعترف بذلك فجوابه أن الله عالم بالظاهر
والباطن فلا يجوز أن يحكم بعدالة أحد وصحة شهادته إلا والمخبر عنه مطابق للخبر فلما أطلق
الله تعالى القول بعدالتهم وجب أن لا يكونوا عدولا في كل شيء بخلاف شهود الحكم حيث يجوز
شهادتهم وإن جاز عليهم الصغيرة لأنه لا سبيل للحاكم إلى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر
قوله الغرض من هذه العدالة أداء الشهادة في الآخرة وذلك يوجب عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا
قلنا لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لقال سنجعلكم أمة وسطا ولأن جميع الأمة
عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لأمة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة قوله المخاطب
بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية قلنا مر الجواب عن مثل
هذا السؤال في المسلك الأول

المسلك الثالث

قوله تعالى
كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللام الجنس تقتضي الاستغراق
فدل على أنهم أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو أجمعوا على خطأ قولا لكانوا قد
أجمعوا على منكر قولا ولو كانوا كذلك لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو مناقض
لمدلول الآية فإن قيل الآية متروكة الظاهر لأن قوله كنتم خير أمة خطاب معهم
وهذا يقتضي اتصاف كل واحد منهم بذلك الوصف والمعلوم خلافه فثبت أنه لا يمكن
إجراؤها على ظاهرها فيحمل على أن المراد من الأمة بعضهم وعندنا ذلك البعض
هو الإمام المعصوم سلمنا أنه يمكن إجراء الآية على ظاهرها لكن لا نسلم أنهم يأمرون
بكل معروف لما مر في باب العموم أن المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم
لكن الآية تقتضي اتصافهم بالأمر بالمعروف في الماضي والحاضر ثم فلم قلتم إنهم بقوا
على هذه الصفة في الحال فإن قلت لأن هذه الآية خرجت مخرج المدح ثم
في الحال ولا يجوز أن يمدح الإنسان في الحال بما فعله من قبل إذا أعرض عنه إلى ضده
فإن الناهي عن المنكر إذا صار آمرا به استحق الذم قلت لا نسلم أن هذه الآية

فقوله المستقبل وفيه

خرجت مخرج المدح ولم يجز أن يقال ليس فيهما الإيمان لأن هذه الأمة كانوا قبل
ذلك كفارا من جملتهم الإثم ومجرد الإخبار لا يقتضي المدح سلمناه لا يقتضي المدح لكن لم لا يجوز أن
يمدح الإنسان في الحال بما صدر عنه في الماضي وإن كان يستحق الذم في الحال بما صدر عنه في
الحال فإن عندنا الجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما ثبت في مسألة الإحباط سلمنا
دلالة الآية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله كنتم خير أمة صريح في أن هذا الوصف
إنما حصل لهم في الزمان الماضي ومفهومه يدل على عدم حصوله في الحال سلمنا دلالة الآية
على اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك وإنه لا نزاع في أنه
يحسن مدح الإنسان بما له من الصفة في الحال وإن كان يعلم زوالها في المستقبل فإن قلت
فيلزم أن يكون إجماعهم حجة في ذلك الزمان قلت هب أنه كذلك لكنا لا نقطع على شيء
من الإجماعات بأنه حصل في ذلك الزمان وإذا وقع الشك في الكل خرج الكل عن كونه حجة
سلمنا اتصافهم بهذا الوصف في الحال الماضي والمستقبل لكن الآية خطاب مع الموجودين
في ذلك الوقت فيكون إجماعهم حجة فلم قلتم يكون إجماع غيرهم حجة على ما مر تقرير هذا السؤال
في المسلك الأول والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لأنها
تقتضي أن يكون كل واحد منهم آمرا بالمعروف وليس كذلك قلنا المخاطب بقوله كنتم خير أمة
ليس كل واحد من الأمة أما أولا فلأنه تعالى وصف المخاطب بهذا الخطاب بكونه خير أمة فلو
كان المخاطب بهذا الخطاب كل واحد من الأمة لزم وصف كل واحد من الأمة بأنه خير أمة
وذلك غير جائز لأن الشخص الواحد لا يوصف بأنه أمة إلا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى
إن إبراهيم كان أمة بدليل أن المتبادر إلى الفهم من قوله كنتم حكم على المجموع وأما ثانيا
فلأنه يلزم في كل واحد أن يكون خير أمة أخرجت للناس وإذا كان كل واحد منهم وجب أن
يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو باطل فثبت أن المخاطب بهذا الخطاب مجموع الأمة
وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره أنتم خير عسكر في الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون
الجيوش فإن هذا الكلام لا يفهم منه أن الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل
أنه وصف المجموع بذلك بمعنى أن في العسكر من هو كذلك فكذا ههنا الله تعالى وصف
مجموع الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى أن فيهم من هو كذلك وحمله على الإمام
المعصوم غير جائز لأنه واحد ولفظ الآية لفظ الجمع قوله المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق
قلنا الأكثرون من الناس ذهب إلى أنه يفيده وأيضا فلفظ المعروف لو حمل على
الاستغراق لصح حمله على الماهية ويكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه
أنهم أمروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهذا القدر حاصل في سائر الأمم لأن كل
واحد منهم قد كان آمرا بالمعروف في واحد وهو الدين الذي قبله وناهيا عن منكر واحد وهو

والا يلزم من ذكرهم ان ح

الكفر الذي رده وحينئذ لا يثبت بذلك كون هذه الامة خيرا من ساير الامم لكن الله تعالى
ذكره لبيان ذلك الرابع نعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا للغرض فانا لو لم نحمله على
الاستغراق ولا حملناه على الماهية كان ذلك مخالفة للغة قوله الآية تقتضي اتصافهم بهذا
الوصف في الماضي او الحاضر فلما بقي الحاضر لان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
لا يتناول الماضي وقوله لفظة كنتم يدل على الماضي قلنا لا نسلم لان قوله كنتم اما ان يكون ناقصة
او زايدة او تامة فان كان زايدا فنقول انه وان افاد تقدم كونهم كذلك لكن قوله تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في المستقبل ودلالة قوله كنتم على تقدم هذا
الوصف لا تمنع من حصوله في المستقبل فيبقى دلالة قوله تامرون بالمعروف على كونهم كذلك
في المستقبل سليما عن المعارض واما الوجهان الآخران فالاستدلال لعيهما ظاهر قوله فلم
انه يكون في الزمان المستقبل على هذه الصفة قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال
والاستقبال كاللفظ العام فوجب ... ولانهما معا لو قوله لهذه الامة خطاب مع الحاضرين
قلنا مر الجواب عنه في المسلك الاول

المسلك الرابع

التمسك بما روي
عنه عليه السلام ان امتي لا تجتمع على خطا والكلام هنا يقع في موضعين احدهما اثبات
متن الخبر والثاني كيفية الاستدلال به اما الاول فللناس فيه طرق ثلثة

الطريق الاول

ادعى الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر قالوا لان نقل هذا المعنى بالفاظ
مختلفة بلغ حد التواتر أ روي عنه عليه السلام انه قال امتي لا تجتمع على الخطا
ب ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ج لا تجتمع امتي على الضلالة د
يد الله على الجماعة ه رواه ابن عمر سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها
و لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطا وروي عن الحسن البصري وابن ابي ليلى
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخبر وكان الحسن يقول اذا حدثني اربعة من الصحابة تركتهم
وقلت قال رسول الله وهذا الخبر من مراسيله ز عليكم بالسواد الاعظم وذكر
جماعة الامة لان كل منفرد دونهم فالامة باسرها اعظم منهم ح ابو سعيد مرفوعا
يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ط من خرج من الجماعة قيد شبر فقد
خلع ربقة الاسلام عن عنقه ي من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة
جاهلية يا ابو امامة مرفوعا لا تزال طايفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم
يب عمران بن الحصين مرفوعا لا تزال طايفة من امتي تقاتلون على الحق حتى تقاتلوا
الدجال يج قام ابن عمر في الناس خطيبا وقال النبي عليه السلام يقول لا تزال طايفة من
امتي على الحق حتى ياتي امر الله يد ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله
والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم رواه جبير بن

مطعم وجابر بن سمرة من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من
الاثنين ابعد خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم به وخطب به عمر بن الخطاب في جماعة الصحابة
لن تزال طايفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيمة ثوبان مرفوعا
لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله انس وقوم آخرون عنه عليه السلام ستفترق امتي كذا وكذا
فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة فيقال هذه الاخبار باسرها
مشتركة في الدلالة على معنى واحد وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطا واذا اشتركت
الاخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد ثم ان كل واحد من تلك الاخبار يرويه جمع كثير صار ذلك
المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى

الطريق الثاني

الاستدلال وهو من
وجهين الاول ان هذه الاخبار لو صحت لثبت بها اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة
وما هذا شانه كانت الدواعي متوفرة على البحث عنه بابلغ الوجوه اما الاولى فلصحة ثبوت
هذا الاصل العظيم بها واما الاخرى فلرفع شك هذا الاصل فلو كان في متنها خلل لاستحال
ذهولهم عنه مع شدة بحثهم وطلبهم له فلما لم ينكر احد على الطرفين علمنا صحتها وثانيهما
انه قد ظهر من التابعين اجماعهم على ان الاجماع حجة وظهر منهم استدلالهم على ذلك بهذه
الاخبار ومن استدل على ان امتنا لا تجمعون على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا ويكونوا
قاطعين بصحة ذلك الخبر فهذا يدل على قطعهم بصحة هذا الخبر

الطريق الثالث

انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الآحاد ولا ندعي ظن صحتها وذكرها لا يكثر النزاع فيه
ثم نقول انها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل حينئذ ظن ان الاجماع حجة واذا كان كذلك
وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب وهذا الطريق اجود الطرق ونقول
اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار الى حد
التواتر فان العشرين بل الالف لا يكون متواترا لانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين
انسان على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة وبالجملة فهم مطالبون باقامة
الدلالة على ان مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب سلمنا حصول القطع
بهذه الاخبار في الجملة لكنكم اما ان تدعوا القطع بلفظها او بمعناها اما القطع
بلفظها فهو ان يقال انا وان جوزنا في كل واحد من هذه الاحاديث ان يكون كذبا
الا انا نقطع بان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا بل لا بد وان يكون بعضها صحيحا
واما القطع بمعناها فهو ان يقال ان هذه الالفاظ على اختلافها مشتركة في افادة معنى
واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك منقولا بالتواتر
فنقول ان اردتم الاول فهو مسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد من هذه
الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة قطعية اذ لو وجد فيها ما لا يدل على المطلوب

لا يجب هذا الوجه لم يحصل الغرض لان الذي ثبت عندكم ليس الا صحة احد هذه الاخبار
فيحتمل ان يكون الصحيح هو ذلك الخبر الذي لا دلالة له البتة على حجية الاجماع لكنا نترك
الاستدلال بهذه الاخبار بعد زعمهم من يصحح المتن فيتمسكون بواحد منها على التعيين
كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا، ونبالغ فيه سؤالا وجوابا ومعلوم انه باطل واما
ان يدعي الثاني فيقولون ذلك المعنى المشترك بين هذه الاخبار اما ان يكون هو ان الاجماع حجة
او معنى يلزم منه كون الاجماع حجة وان كان الاول فقد ادعيتم انه نقل نقلا متواترا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاجماع حجة ومعلوم ان ذلك باطل والا لكان العلم بكون الاجماع
حجة جاريا مجرى العلم بوجود غزوة بدر واحد ولما وقع الخلاف فيه وايضا فانا نراكم بعد الفراغ
من تصحيح متن هذه الاخبار تتمسكون بلفظ خبر واحد وتوردون عليه الاسولة والاجوبة
ولو كان ذلك منقولا على سبيل التواتر لكان ذلك الاستدلال عبثا وبهذا يظهر الفرق بين
علمنا بشجاعة علي وسخاوة حاتم بسبب الاخبار المروية وبين هذه المسئلة فانا بعد سماع تلك
الاخبار المروية لا نحتاج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعته بل يحصل العلم
الضروري بذلك اما هاهنا فقد سلمتم انا بعد سماع هذه الاخبار نفتقر الى الاستدلال
ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهوم هذه الالفاظ
وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك بين كلها وذلك المعنى يقتضي كون الاجماع حجة
وانتم ما نقلتم ذلك فان قلت القدر المشترك بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة وبعدها
عن الخطا وما جرى هذا المجرى قلت تدعون التواتر في مطلق التعظيم او في تعظيم ينافي
اقدامهم على الخطا في شيء ما والاول مسلم ولا يفيد الغرض والثاني ادعا التواتر فيه عين كون
الاجماع حجة وقد تقدم ابطاله واما الطريق الثاني وهو الاستدلال الى تضعيف قوله لو كانت
هذه الاحاديث ضعيفة لطعنوا فيها قلنا وقد طعنوا فيها بانها من الاحاد فان قلت
ان احدا من الصحابة والتابعين لم ينقل انها من الاحاد بل اتفقوا على انها متواترة سلمنا
انهم طعنوا فيها من هذا الوجه ولكن كان يجب ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل
قلت الجواب عن الاول ان النقل عن المتقدمين بانهم جعلوها من باب التواتر يثبت
بالتواتر او بالاحاد والاول يقتضي كونها متواترة عندنا لانه متى كان الخبر متواترا وصح
عندكم بالتواتر كونها متواترة عندهم لزم كونها متواترة عندكم لكنكم في هذا المقام سلمتم
انها ليست كذلك والثاني يقتضي ان يكون هذه الاخبار من الاحاد لان كونها متواترة
عند الصحابة والتابعين لما لم يثبت عندنا الا بالاحاد كانت عندنا من باب الاحاد لان
استواء الطرفين والواسطة معتبر في التواتر وعن الثاني لم لا يقولوا ليس كل ما لا يعلم صحته
وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعون ما عرفوا صحة هذه الاخبار ولا فسادها

بل ظنوا صحتها فلا يجب عليهم في هذه الحالة ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل اما الوجه
الثاني في الاستدلال وهو قوله الصحابة والتابعون اجمعوا على صحة الاجماع وانما اجمعوا
على صحتها لهذه الاخبار وعادة ما انهم لا يجمعون على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا
ان كان ذلك الخبر مقطوعا به قلنا المقدمات الثلاثة ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة والتابعين
على صحة الاجماع سلمناه فلا نسلم انهم انما ذهبوا الى ذلك لاجل هذه الاخبار بل [illegible]
لاجل الروايات فان ادعوا التواتر في هذين المقامين كان ذلك مكابرة فان تلك الاخبار اظهر
بكثير من ادعاء هذين المقامين ولما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار فبان لا يجوز ادعاؤه
في هذين المقامين كان اولى سلمناهما لكن لا نسلم ان عادتهم جارية بانهم لا يجمعون على موجب
خبر لاجل ذلك الخبر الا وقد قطعوا بصحته الا ترى ان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر
عبد الرحمن واجمعوا على ان المراة لا تنكح على عمتها وخالتها بخبر واحد وبالجملة فهم مطالبون
بالدلالة على هذه العادة التي ادعوها فثبت بما ذكرنا ضعف هذه الوجوه وثبت ان الصحيح
هو الطريق الثالث وهو ان نجعلها من اخبار الاحاد وعلى هذا نحتاج الى الكلام في
كل واحد منها فلنتكلم في الاستدلال

المقام الثاني في كيفية الاستدلال

فنتمسك بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا، فان قيل ان كان المراد بالامة كل من يؤمن
به الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه حجة وان كان المراد بها الموجودين وقت نزول
هذا الخبر دل ذلك على ان اجماعهم حجة لكنا انما نعرف اجماعهم اذا عرفناهم باعيانهم وعرفنا
بقاءهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك غير معلوم فحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة
سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن لم قلتم ان هذه اللفظة تدل على نفي الخطا عنهم لاحتمال
ان قوله لا تجتمع جاء بسكون العين على ان يكون ذلك امرا منه عليه السلام لامته بان لا يجتمعوا
على خطا فاشتبه ذلك على الراوي فنقله مرفوعا على ان يكون خبرا سلمنا كونه خبرا
لكن لم قلتم انه يدل على نفي الخطا باسره عنهم ولا نسلم ان النكرة في النفي تعم واذا كان
كذلك فاما ان يحمل على نفي السهو او نفي الكفر جمعا بينه وبين الحديث المروي في هذا الباب
وهو قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على ضلالة سلمنا كون الامة مصيبين في كل اقوالهم وافعالهم
فلم لا يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا مع ان المجتهد الاخر يكون متمكنا من
مخالفته والجواب اما السؤال الاول فمدفوع بسائر الاحاديث الواردة
في هذا الباب وهو قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وقوله من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه فقوله لعل هذا الحديث ورد على صيغة الامر قلنا عدالة الراوي تقتضي ظن
صحة تلك الرواية ومطلوبنا هاهنا الظن لانا لو فتحنا هذا الباب لانسد باب الاستدلال

بالكتاب المنصوص ثم انه مدفوع بسائر الاحاديث واما ان النكرة في النفي يعم فغير مسلم
بيانه من باب العموم ثم لو حمله على نفي السهو قلنا اجتماع الجمع العظيم على السهو ممتنع فلا يمكن
ذكره في معرض التعظيم ولانه لا يكون في تخصيص امته بذلك فضيلة قوله نحمله على الكفر لقوله
عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة قلنا الحديث مستقل بنفسه ولان الضلال لا يعني الكفر
قال الله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقال فعلتها اذا وانا من الضالين قوله لكن الامة مصيبون
في اجماعهم ثم لا يجوز مخالفتهم قلنا لان الامة على قولين منهم من قال الاجماع حجة لا يجوز مخالفتها
ومنهم من قال انه ليس بحجة فلو قلنا انه حجة يجوز مخالفتها لكان هذا قولا خارجا عن
اقوال الامة فلو كان الحق ذلك لكانت الامة متفقة على الخطاء وذلك باطل بالحديث والله اعلم

المسلك الخامس دليل العقل وهو الذي عول عليه امام الحرمين رحمه الله

قال الاجماع الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة فان كان لدلالة
كشف الاجماع عن وجود تلك الدلالة فيكون خلاف الاجماع خلافا لتلك الدلالة وان كان لامارة
فقد راينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة
مانعة من مخالفة هذا الاجماع والا استحال اتفاقهم على المنع من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة
لاحتمال ان يقال انهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا لامارة بل لشبهة وكم من المبطلين
مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب فقد اتفقت كلمتهم لاجل الشبهة سلمنا الحصر لم لا يجوز
ان يكون لامارة تفيد الظن قوله راينا الصحابة مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع
وذلك يدل على اطلاعهم على قاطع مانع من مخالفة هذا الاجماع قلنا لا نسلم اتفاق الصحابة [اطلاعهم على]
على ذلك سلمناه لكنك لم تجوز حصول الاجماع لاجل الامارة فلعلهم اجمعوا على المنع من
مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لامارة اخرى فان قلت انهم لا يقطعون في
الاجماع الصادر عن الامارة فقد يقطعوا في هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع ما كان
عن امارة قلت اذا سلمتم انهم لا يقطعون في الاجماع الصادر عن الامارة فقد بطل
قولكم انهم متفقوا على منع مخالفة هذا الاجماع

المسألة الرابعة

اما الشيعة
فقد استدلوا على ان الاجماع حجة بان زمان التكليف لا يخلو عن الامام المعصوم ومتى كان
كذلك كان الاجماع حجة بيان الاول يتوقف على اثبات امرين الاول انه لا بد من الامام
والدليل عليه ان الامام لطف وكل لطف واجب انما قلنا ان الامام لطف لانا نعلم ان
الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان حالهم في الاتيان
بالواجب وفي الاجتناب عن القبائح اتم من حالهم اذا لم يكن هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء العادة
ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين الاول ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة
لعذر المكلف فاذا كان التمكين واجبا فكذا اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين لانه ثم نبين

في الشاهد ان احدنا اذا دعا غيره الى طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على ذلك الغرض
الى وقت التناول ولم يبدله وعلم انه متى تواضع له فانه يتناول طعامه ومتى لم يفعل ذلك
لم يتناوله فان تركه التواضع في هذه الحالة يجري مجرى رد الباب في وجهه والعلم به ضروري
الثاني ان المكلف لو لم يجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه فعل المفسدة ايضا لانه لا فرق
في العقل بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عنده الواجب فثبت
ان اللطف واجب وثبت انه لا بد في زمان التكليف من الامام الثاني وهو ان ذلك الامام يجب ان
يكون معصوما والدليل عليه هو انا انما احوجنا الخلق الى الامام لصحة القبيح عليهم فلو كانت
هذه الصحة في الامام لافتقر الامام الى امام اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه يجب
ان يكون معصوما فثبت انه لا بد من زمان التكليف من امام معصوم واذا ثبت هذا وجب كون
الاجماع حجة لانه مهما اتفق العلماء على حكم فلا بد ان يوجد في اثناء قولهم قول ذلك المعصوم لانه
احد العلماء بل هو سيدهم والا لم يكن ذلك قولا لكل الامة وقول المعصوم حق فاذن اجماع الامة
يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق فلا جرم قلنا الاجماع حجة قالوا وظهر بهذا ان العلم
بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كان اجماع
امتنا حجة والسؤال عليه انا لا نسلم انه لا بد من امام ولا نسلم انه لطف ولا نسلم
ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب الى الصلاح
ثم اذا اعتبر هذا الرئيس بانكم تزعمون ان الله تعالى ما اخلى العالم قط من رئيس فنقول لكم
وجدنا العالم خاليا عن الرئيس حصلت المفاسد باطلكم اذ لم تجدوا العالم خاليا عنه
قط لكن يمكنهم ان يقولوا انا وجدنا العالم خاليا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي جربناه
انه متى كان الامام في الخوف والتقية حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته
فالذي يدل على ظهور المفسدة عند عدمه ازيد مما وجدناه عند خوفه وتستره وبين
ما جربتموه والذي حصل بتفويه وهو ظهور المفسدة عند ضعفه وخوفه فانتم لا تقولون به
فظهر فساد قولكم سلمنا الا ان هذه التجربة لكنا نقول انما تعرف اندفاع هذه المفاسد بوجود
الرئيس كيف كان او بوجود الرئيس القاهر الاول ممنوع ولا بد من الدلالة واستقراء العرف
لا يشهد لهم البتة لان الخلق انما يزجرون من السلطان القاهر فاما السلطان الضعيف
بل الشخص الذي لا يرى ولا يعرف ولا يظهر منه في الدنيا اثر ولا خبر فانه لا يحصل بسببه
انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلت ان مثل هذا الامام يكون لطفا وان
اردتم الثاني فمسلم لكنكم لا توجبونه فالحاصل ان الذي عرف بالاستقراء كونه لطفا انتم لا توجبونه
والذي توجبونه لم يعرف بالاستقراء كونه لطفا وان قلت نحن الان في اثبات وجوب
اصل الامام فاما البحث عن كيفيته فذلك يتعلق بالتفصيل فنحن الان نتكلم فيه ثم السبب

في سترة ظاهر وهو ان الامام لو ازيل عنه الخوف لظهر ولزجر الناس عن القبائح ورغبهم في
الطاعات فحيث اخافوه كان الذنب منهم قلت انكم ادعيتم وجوب نصب الامام كيف
كان سواء كان ظاهرا او مخفيا ودللتم على وجوبه بكونه لطفا ودللتم على كونه لطفا بتفاوت
حال الخلق معه في الطاعة والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمة عند وجود الامام كيف كان
الامام ضح يمكن الاستدلال به على وجود الامام كيف كان ونحن نمنع ذلك فان تمسكتم باستقراء
احوال العالم قلنا هذا التفاوت انما يحصل من الامام القاهر وانتم محتاجون الى بيان حصول التفاوت
من وجود الامام كيف كان فما اشتغلوا باثبات هذه المقدمة لا تتم دليلكم فاي نفع لكم هاهنا
في ان تذكروا السبب في غيبته وخوفه سلمنا ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق من الوجه
الذي ذكرتموه لكنه متى يجب نصبه اذا خلا عن جميع جهات القبح او اذا لم يخل الاول مسلم ولكن
دليلكم لا يتم الا اذا ثبت الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح والمفسدة وانتم ما فعلتم ذلك
والثاني ممنوع لانه بتقدير اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه لانه يكفي في كون
الشيء قبيحا اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة واحدة من جهات
الحسن ما لم يعرف انفكاكه عن كل جهات القبح فان قلت ما ذكرتموه مدفوع من اربعة
اوجه احدها انه لو جاز القدح في كون الامام لطفا بما ذكرته لجاز القدح في كون معرفة الله تعالى
لطفا بذلك الذي مكننا بيان ان معرفة الله لطف هو انها باعثة على اداء الواجبات والزجر
عن القبائح العقلية فاما بيان خلوها عن كل جهات القبح فتمام وجه احد مطلوب ومنافي كون
الامامة لطفا القدح في كون المعرفة لطفا وثانيها ان ما ذكرته يفضي الى تعذر القطع بوجوب
شيء على الله تعالى بكونه لطفا لانه لا شيء ندعي كونه لطفا الا والاحتمال المذكور قائم فيه
وثالثها انه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها ان
جهات القبح محصورة وهي كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غيرها من الجهات وهي باسرها
زائلة عن الامامة فوجب القطع بنفي اشتمالها على جهة القبح قلت اما الاول فغير لازم لان
هذا الاحتمال الذي ذكرناه في الامامة ان كان قائما بعينه في المعرفة من غير فرق وجب
الجواب عنه في الموضعين فلا يلزم من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم بسقوطه من غير
جواب وان حصل الفرق بين الصورتين بطل ما ذكرتموه ثم الفرق ان معرفة الله تعالى
من الالطاف التي تجب علينا فعلها فانا اذا علمنا اشتمال المعرفة على جهة مصلحة ولم نعلم اشتمالها
على جهة مفسدة غلب على ظننا كونها لطفا والظن في حقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل
فانه كما يقبح الجلوس تحت الجدار المائل الذي يعلم سقوطه كذلك يقبح اذا ظن ذلك فلا جرم
وجب علينا فعل المعرفة اما الامامة فهي من الالطاف التي توجبونها على الله تعالى ولا يكفي
في الايجاب على الله ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم ينتف عن الفعل

عن جميع جهات القبح لا يمكن ايجابه على الله تعالى فظهر الفرق وعن الثاني انا لا نقول في فعل
بعينه انه لطف فيكون واجبا على الله تعالى لان الاحتمال المذكور قائم فيه بل نقول الذي
يكون لطفا في نفس الامر فانه يجب فعله على الله تعالى وذلك لا يقدح فيه الاحتمال المذكور وعن
الثالث لا نقول بان المراد من قولكم ما لا دليل عليه وجب نفيه ان عنيتم به ان ما لا يعلم عليه
دليلا وجب نفيه فهذا باطل لانه وجب على العوام نفي اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها وان عنيتم
ان ما لا يوجد عليه دليل في نفس الامر وجب نفيه فهذا ايضا ممنوع وبتقدير التسليم لكن لا نسلم انه
لم يوجد الدليل لعله وجد وانتم لا تعلمونه فان قلت سبرنا وبحثنا وما وجدنا قلنا انه لا دلالة
في ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود وعن الرابع ان صوم اول يوم من شوال لم يشتمل
هو على كونه ظلما وجهلا وكذبا مع انه قبيح فهاهنا مثله وبالجملة فالتقسيم الذي يكون منحصر
نعبر اما غيره فلا سلمنا انه لا بد في القدح في كونه لطفا من جهة المفسدة لكن هاهنا جهتان احدهما
ان نصب الامام يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف عن الامام وما عند
عدم الامارة فالمكلف انما تركه لقبحه لا للخوف عن الامام فان قلت هذا باطل لان ترتب
العقاب على فعل القبيح وانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب
قلت اما سائر فيمكنني ان اقول لا يجوز ان يكون هذه الجهة مفسدة مانعة وعليكم الدلالة
على انها ليست كذلك ولا يلزم من قولنا ان ترتب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة
ان لا يكون نصب الامام غير مقتض لها لاحتمال ان يكون حال كل واحد منهما خلاف حال الاخر والذي
حققوه لكن ترتب العقاب على فعل القبيح لا يعلم الا بالشرع فقبل ورود الشرع يجوز ان يكون
فيه مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لا مفسدة فيه من هذه الجهة لان الشرع
لا ياتي بالمفسدة ونظيره من مسائلنا ان قبل ورود الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه
الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لم يكن مفسدة من هذه الجهة لكن على هذا التقدير يصير وجوب
الامامة شرعيا وثانيهما ان فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منهما
عنه عند وجوده فيكون نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه بتقدير هذا الاحتمال
فلا نسلم انه يحسن نصب الامام فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف لكن في كل الازمنة او في
بعضها م بيانه ان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة قوم يستنكفون عن طاعة الغير
ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيسا قتلوه بالقتل واثارة الفتن العظيمة واذا لم ينصب
لهم رئيسا فانهم لا يقدمون على القبائح ولا يتركون الواجبات فيكون نصب الرئيس في ذلك الوقت
مفسدة ثم هذا وان كان نادرا الا انه لا زمان الا ويجوز ان يكون هو ذلك الزمان النادر وحينئذ
لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام في شيء من الازمنة فان قلت هذا مدفوع من وجهين
الاول ان الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين وليس الان الكلام فيه بل في مطلق الرئيس

الثاني ان هذه مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة عند عدم الامام غالبة واذا تعارض
الغالب والنادر فالغالب اولى بالدفع فلئن الجواب عن الاول انه لما تحقق الاستنكاف
من طاعة رئيس معين فقد تحقق الاستنكاف من طاعة مطلق الرئيس ايضا فاذا علمنا انه نصب
لا يستنكف فلم يتحقق من الرئيس المعين فيكون ذلك المعين مفسدة ثم اذا لم يحصل ذكر المطلق
الا في ضمن المعين كما هو بين فيكون في تعيين الامامة في اشخاص معينين كان ذكر المطلق ايضا
مفسدة وعن الثاني ان الزمان الذي يقع فيه ذلك الحصول نادر الا ان كل زمان لما
احتمل ان يكون هو ذلك النادر لم يمكننا القطع بوجوب نصبه في شيء من الازمنة سلمنا كون
الامامة لطفا في كل الازمنة ولكنها لطف يقوم غيرها مقامها او لا يقوم الاول مسلم ولكن
لما قام غيرها مقامها لم يمكن الجزم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع فلا بد من الدلالة عليه
ثم انا نبين امكان البدل على سبيل الاجمال شرعا فنقول انتم توجبون عصمة الامام وليست عصمته
لامام اخر والا وقع التسلسل فاذن لا شيء سوى الامام وقع لطفا له في الاحتراز عن القبائح
واداء الواجبات واذا ثبت ذلك في الجملة لم لا يجوز ان يحصل للامامة لطف قائم مقام الامام
وحينئذ لا يكون نصب الامام واجبا علينا سلمنا كون الامام لطفا في التكاليف العقلية لكن في المصالح الدنيوية
او الدينية ع بيانه ان ما ذكرتموه من منفعة وجود الامام ليس الا في حصول نظام العالم واندفاع
الهرج والمرج وذلك كله مصلحة دنيوية وتحصيل المصالح في الدنيا غير واجب على الله تعالى
فما يكون لطفا فيه اولى ان لا يجب او في اقامة الصلوات واخذ الزكوة وذلك كله مصالح شرعية
فما يكون لطفا فيه لا يجب وجوده عقلا وان ادعيتم كونه لطفا في شيء اخر فاذكروه فهو ممنوع
فان قلت الامام لطف في المصالح الدينية العقلية لانه اذا زجرهم عن القبائح وامرهم
بالواجبات العقلية مرة بعد اخرى يمرن نفوسهم عليها واذا مرنت نفوسهم عليها
تركوا القبائح لقبحها واتوا بالواجبات لكونها واجبة وذلك مصلحة دينية قلت
لا نسلم تفاوت حال الخلق بسبب وجود الامام في هذا المعنى فان عند وجود الامام ربما وقعت
احوال القلوب على ما ذكرتموه وربما صارت بالضد من ذلك لانهم اذا اعتقدوا بقلوبهم وعاندوه
نفوسهم لازدادت الفسوق بما افتروا على انفعال الزجر لمحض الخوف منه وبالجملة
فالتفاوت الحاصل في احوال الخلق انما يظهر فيما عددناه من المصالح الشرعية فاما فيما يعدونه
من المصالح الدينية العقلية فهذا التفاوت ممنوع فان الاحتمالات متعارضة فيها سلمنا انه
لطف فلم قلت ان كل لطف واجب قوله في الوجه الاول ان فعل اللطف جار مجرى التمكين
قلنا هذا قياس وقد بينا انه لا يفيد اليقين ثم نقول لا نسلم ان فعل اللطف جار مجرى التمكين
فانه من قدم الطعام الى انسان واراد منه تناوله الى اخره قلنا لا نسلم ان ترك التواضع في
تلك الحالة يقدح في تلك الارادة على الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فقد يريد الانسان

من غيره ان يتناول طعامه لارادة في الغاية حتى انه يقدر مع نفسه انه يفعل كل ما يحمله على
ذلك الضيف ان يتناول طعامه الا عند فعله ويكون الارادة الى هذا الحد كمن يقول لا اريد ان
تأكل طعامي لكن لو اردت ان تأكل طعامي الا عند تفعل ذلك الفعل يعلمه بل اراده دون
ذلك اذا ثبت هذا فنقول الارادة ان كانت على الوجه الاول كان ترك التواضع قادحا في
صحتها لكن لو كانت على الوجه الثاني لزم من عدم التواضع عدمها اذا ثبت هذا فنقول لم قلتم
ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن القبائح ارادة على الوجه الاول حتى
يلزمه فعل اللطف بيانه ان التكليف تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان ياتي بانهى مراتب
التفضيل قوله في الوجه الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا انه قياس فلا يفيد اليقين ثم ان
ارادة وقع التغاير يكون شرطا او مانعا ثم نقول الفرق ان فعل المفسدة اضرار وترك اللطف
ترك الانتفاع وليس يلزم من قبح الاضرار قبح ترك الانتفاع فانه يقبح منا الاضرار بالغير ولا
يقبح ترك انتفاعه سلمنا انه يجب فعل اللطف لكن يجب فعل اللطف المحصل او فعل اللطف المقرب
ع م ع فلم قلت ان الامام لطف محصل بيانه انه لا يمكن القطع بان عند وجود الامام يقدم
الانسان على الطاعة ويحترز عن المعصية لا محالة بل الذي يمكن ادعاؤه ان الانسان عند وجود
الامام يكون اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا واذا كان
كذلك فلم قلت بوجوبه على الله تعالى ويخرج على هذا مسألة الضيف فان المضيف انما يجب عليه
التواضع للضيف اذا علم انه لو تواضع له لاجابه الى المقصود او ظن ذلك فاما اذا علم قطعا
انه لا يجيبه اليه فلا نسلم انه يحسن منه ذكر التواضع فضلا عن الوجوب وعلى هذا لا يبعد ان يوجد
زمان علم الله تعالى ان الامام لا يكون فيه لطفا محصلا فلم قلت يجب على الله تعالى نصب الامام
في ذلك الزمان سلمنا ان اللطف واجب مطلقا لكن متى اذا امكن فعله او اذا لم يمكن ع بيانه
اذا علم الله تعالى ان كل الخلق في ذلك الزمان فانه يكون كفارا او فساقا فحينئذ لم يكن خلق المعصوم
في ذلك الزمان مقدورا له واذا كان كذلك فلم قلتم انه احسن التكليف في هذه الحالة اذا حسن
هذا التكليف جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا القطع بوجوب الامام في شيء من
الازمنة ويخرج عليه مسألة الضيف فان هناك انما يجب عليه التواضع اذا كان ذلك التواضع
مقدورا له فاما اذا لم يكن مقدورا له لم يتوقف التناول للطعام على فعل التواضع بل
حسن ذلك الالتماس بدون التواضع سلمنا كل ما ذكرتموه لكنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين
وانه باطل على ما ثبت في الكتب الكلامية وهذا هو الاعتراض على مقدمات دليلهم على الترتيب
ثم نقول دليلكم منقوض بصور احدها انه لو كانت القضاة والامراء والجيوش والمعصومين
لكان حال الخلق في الاجتناب عن القبائح اقرب مما لم يكن كذلك وثانيها لو وجد في كل بلد امام
معصوم وثالثها لو كان الامام عالما بالغيوب وقادرا على التصرف في الشرق والغرب

والسماء والارض وما بينهما لو كان بحيث اذا انشاء احتيج الى العجز وطارع الملايكة كان
دون المكلفين فاما ما نستدمنه لا نكيل احد نقول لعله معي وان كنت لا اراه فكان ان جارة
عن القبيح اشد واخلاص من هذه الالزامات الا باحد امرين الاول ان يقال هذه الانبيا
وان حصلت فيها هذه المنافع لكن علم الله فيها وجه مفسدة لا نعلمه نحن فلذلك لم يجب على الله فعلها
وهو الثاني ان يقال انها وان كانت خالية عن جميع جهات المفسدة لكن لا يجب على الله تعالى
فعلها ثم ان كل واحد من هذين الاحتمالين قائم فيما ذكروه فيبطل به اصل دليلهم سلمنا انه لا بد
من الامام فلم قلت انه معصوم قوله لو لم يكن معصوما لافتقر الى لطف اخر قلنا نعم لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك اللطف هو الامة فانا انما نثبت الدلالة على ان الاجماع حجة هو لونه حجة وذكر
النحو من لمنبا في هذا المقام لانهم هم المستدلون فيكفينا ان نقول لم لا يجوز ان يكون الامام
لطفا لكل واحد من احاد الامة ويكون مجموع الامة لطفا للامام فعليهم اقامة الدلالة على
انه لا يجوز ان يكون مجموع الامة معصوما ومعلوم انهم لم يذكروا في ذلك شيئا ثم ان ادلتنا على ان الاجماع
حجة سلمنا كونه معصوما فلم قلتم ان الاجماع يشتمل على قوله وتقريره بينا ان العلم باتفاق
كل الناس بحيث يقطع انه لم يشذ عنهم واحد في الشرق والغرب متعذر لا سبيل اليه سلمنا وجود
قوله لكن لا نسلم ان قوله صواب لانه عندهم يجوز ان يكون الامام بالكفر والبدعة على سبيل
التقية والخوف وحلف بالله والايمان التي لا يخرج منها انه ليس الامر كذلك واذا كان الامر
كذلك فلعله لما راى اهل القائلين متعصبين على ذلك القول خاف من مخالفتهم واظهر الموافقة على ذلك
الباطل كيف وعندهم قد اظهر علي بن ابي طالب مع جمع رهط الهاشميين والامويين والانصار
التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصارهما واعوانهما فاذا جاز الخوف والتقية في هذه
الصورة فكيف لا يجوز ان يرجل الواحد جميع اهل العالم عند اتفاقهم على الباطل سلمنا انه افتى
به عن اعتقاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك خطا من باب الصغاير وعند ذلك يخرج عن الحجة
انا منه الدلالة على انه لا يجوز الصغيرة على الائمة فان غاية ما فيه على حديث التنفير فهو ضعيف
لان العجز الشديد والنفور بالكفر والفسق واباحة الدماء والفروج مع الايمان الغليظة
ادخل في باب التنفير من وقوع الصغيرة فاذا جاز ان لا يكون منزها عنه فلم لا يجوز ان يكون
منزها عن الصغيرة فهذا ما على هذه الطريقة من الاعتراضات ومن احاط بها يمكنه من
القدح في جميع مذاهب الشيعة اصولا وفروعا لان اصولهم في الامامة مبنية على هذه القاعدة
ومذاهبهم في فروع الشريعة مبنية على التمسك بهذا الاجماع والله اعلم

القسم الثاني

فيما اخرج من الاجماع وهو مبني على مسائل

المسألة الاولى

كل مسألة فالحكم فيها اما
ان يكون بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في البعض فهذه احتمالات
ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلف اهل العصر الاول على قولين من هذه الثلثة فهل لمن بعدهم ان

يذكر الثالث لا الاكثرون منعوه واهل الظاهر جوزوه والحق ان احداث القول الثالث اما ان
يلزم منه الخروج عما اجمعوا عليه او لا يلزم فان كان الاول لم يجز احداث القول الثالث
مثاله ان الامة اختلفت في الجد مع الاخ على قولين منهم من جعل المال كله للجد ومنهم من قال
انه يقاسم الاخ فالقول الثالث وهو صرف المال كله الى الاخ غير جايز لان اهل العصر
الاول القائلين بالقولين الاولين اتفقوا على ان للجد نصيبا من المال فالقول بصرف المال بكليته
الى الاخ يبطل ذلك واما الثاني فلا يلزم من احداث القول الثالث فيه خلاف لان المحذور مخالفة
الاجماع او القول الذي يلزم منه مخالفته فاذا لم يكن احداث القول كذلك وجب جوازه واحتج
المانعون بامور احدها ان الامة لما اختلفت على القولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين
الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه وتجويز القول الثالث يبطل ذلك فان قلت انهم انما اوجبوا
ذلك بشرط ان لا يظهر وجه ثالث فاذا ظهر فقد زال الشرط فزال الاجماع قلنا لو جوزنا
هذا الاحتمال لجوزنا ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر
وجه القول الثاني فاذا ظهر فقد زال الشرط فزال الاجماع فيجوز الخلاف وثانيها ان الذهاب
الى القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن كونه حقا الا عند كون الاولين باطلين
ضرورة ان الحق واحد وحينئذ يلزم اجماع الامة على الباطل والجواب عن الاول
ان ايجاب الاخذ باحد ذينك القولين مشروط بان لا يظهر الثالث قوله لو كان ذلك لجاز مثله
في الواحد قلنا انه جايز لكنهم منعوا من اعتبار ذلك فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية
وعن الثاني ان هذا الاشكال غير وارد على القول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية
هذا انضمام فساد الباقي واما على القول بان المصيب واحد لا يلزم من الحكم باظهار القول
الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يكون من اهل الاصابة باجتهاد الخطا

المسألة الثانية

الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين في كل الاحكام او في الحكم الفلاني وكان اخرون اتفقوا على ذلك
لكن ما كان فيهم من فرق بينهما اما القسم الاول فانه لا يجوز الفصل بينهما ثم انه على قسمين
انقسام احدهما ان يحكم الامة في المسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او التحريم وثانيهما ان يحكم
بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الاخر بالتحليل وثالثها ان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما
ففي هذه الصور الثلث متى دل الدليل في احدى المسئلتين على تحريم او تحليل وجب ان يكون الحال
في الاخرى كذلك واما القسم الثاني فقيل فيه ان علم ان طريقة الحكم في المسئلتين واحد فذاك
جاري مجرى ما اذا نصوا على ان لا فصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف الاجماع وهو مثاله
من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لما جمعوا بينهما من حيث انهما
من ذوي الارحام وهذا الاجماع جمعوا بينهما الا ان هذا الاجماع
متاخر عن سائر الاجماعات في القوة واما ان لم يكن كذلك والحق جواز الفرق لمن بعدهم

لانه لا يكون ذلك مخالفا لما اجمعوا عليه لا في حكم واحد ولا في علة حكم ولانه لو امتنع الفرق
لكان من اقوال الشافعي في مسئلة لدليل وجب عليه ان يوافقه في كل المسائل احتج
المانعون من الفصل مطلقا بوجهين الاول ان الامة اذا قال بعضهم بالحرمة في المسئلتين
وقال البعض الاخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون الفصل
بينهما ردا للاجماع الثاني ان الامة اذا اختلفت على قولين في مسئلتين فقد اوجب كل واحد
من الطائفتين منهما على الاخر ان يقول بقول الطائفة الاخرى في احدى المسئلتين سوى
ذلك وذلك يمنع من الفرق بين المسئلتين والجواب عن الاول انكم ان عنيتم بقولكم اتفقوا
على انه لا فصل بينهما انهم نصوا على انتفاء اجتماع الحكم او بانهما مستويان في علة الحكم فليس كذلك
من النزاع ليس الا هذا وان عنيتم به ان كل من قال باحد المسئلتين فقد قال ايضا بالاخرى
فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا اول المسئلة وعن الثاني انهم انما اوجبوا ذلك بشرط
ان لا يعرف المجتهد بين المسئلتين فان ادعوا انه لا التفات الى هذا الشرط فهذا عين
التنازع ومن الناس من جوز الفصل مطلقا استدلالا بما ان ابن سيرين في زوج وابوين
ان للام ثلث ما بقي وقال في امراة وابوين ان للام ثلث المال فقال في احدهما بقول ابن عباس
وفي الاخرى بقول عامة الصحابة والثوري قال الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا
لا يفطر ففرق بين المسئلتين مع انه جمعتهما طريقة واحدة

المسئلة الثالثة

يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفي لا يجوز لنا اجماع الصحابة على امامة
ابي بكر بعد اختلافهم فيها واتفاق التابعين على المنع من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف
الصحابة فيه احتج الخصم بان اهل العصر الاول اتفقوا على جواز الاخذ باي القولين كان
اذا ادى اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احد القولين وجب ان يكون الاجماعان صوابين
ويكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن ذلك باطل على ما مر في باب النسخ ولانه لو جاز ذلك
لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل العصر الثاني على خلافه والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين كان مشروطا بعدم الاتفاق فاذا حصل الاتفاق
زال شرط الاجماع لفوات شرطه وقوله لو جاز ذلك لجاز مثله عند الاتفاق قلنا
مر الجواب عنه في المسئلة الاولى

المسئلة الرابعة

اذا اتفق اهل العصر
الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين
وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية لنا ان ما اجمع عليه اهل العصر الثاني سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة
كما اذا حدث بعد تردد اهل الاجماع فيه حال الفكر واعلم ان هذا القياس عليه ينقض على
المختلف اثنان احتجوا بامور احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى

الله والرسول اوجب الرد في كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق
في الحال لا ينافي ما تقدم من الخلاف فوجب فيه الرد الى كتاب الله وثانيها قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضي جواز الاخذ بقول كل واحد من
الصحابة ولم يفصل بين ان يكون بعده اجماع او لا يكون وثالثها انه في زمن اختلاف
اهل العصر الاول انعقد الاتفاق على جواز الاخذ بايهما اريد فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني
لتدافع الاجماعات ورابعها لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول احدى
الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت وخامسها لو كان اتفاق
اهل العصر الثاني حجة لكان لو افتوا صاروا اليه لدليل وذلك باطل لانه لو وجد ذلك الدليل
لما خفي على اهل العصر الاول وسادسها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون
اتفاقهم وحدهم اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث وان اهل العصر الاول لما اختلفوا لم يكن القطع بذلك
الحكم قول الواحد منهم فيكون القطع بذلك اخذا بالقول الثالث وانه غير جائز وثامنها
ان الصحابة في المسائل التي اختلفوا فيها كالاحياء الاخرى انه يحفظ في ذلك اقوالهم ويحتج
لهم وعليها اذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال حال حيوة القائلين بها ووجب ايضا ان
لا ينعقد حال وفاتهم وتاسعها ان هذا الاجماع لو كان حجة لوجب ترك القول الاخر ولكان
الحكم به خطأ لان ما انعقد الاجماع على خلافه وجب نقضه لكونه واقعا على مضادة دليل قاطع
لكن ذلك باطل لان اهل العصر الاول اتفقوا على نفوذ هذا القضاء بانقضه لكونه على
خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان التعلق بالاجماع رد الى الله ورسوله
ولان اهل الثاني اذا اتفقوا لم يبق تنازع بينهم فلم يجب عليهم الرد الى الكتاب لان الحكم
بالشرط عدم عند عدمه وعن الثاني انه مخصوص بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستدلال
مع انه لا يجوز الاقتداء به في ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع عنه
والجامع ما تقدم وعن الثالث ما مر غير مرة ان ذلك الاجماع مشروط بانه مفوض
باتفاقهم حال الاستدلال على التوقف وتجويز الاخذ باي قول ساق الدليل اليه ولانهم
اذا جوزتم ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم لا يجوز ان لا يكون اتفاق اهل العصر
الاول حجة اذ ليس احدهما اولى من الثاني واذا لم يكن الاتفاق الاول حجة لم يلزم
من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتموه [illegible] وعن
الرابع انا نسلم ان موت احدى الطائفتين ان قول الطائفة الاخرى حجة لاندراج قولهم تحت
ادلة الاجماع لان الموت بنفسه هو الحجة وعن الخامس انه لا يجوز ان يخفى ذكر الدليل
على كلهم لكن يجوز خفاؤه على بعضهم وعن السادس انه لو كان اهل العصر الثاني بعض

الامة لوجب ان لا يكون اتفاقهم الذي لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة وهذا يقتضي ان لا يكون
الحجة اجماع الصحابة فقط بل اجماع الذين كانوا موجودين عند ظهور ادلة الاجماع و
هذا القايل لا يقول بهذا المذهب وعن السابع انه لا يجوز احداث قول ثالث اذا كان
الاجماع منعقدا على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط جاز عند عدم ذلك
الشرط كما ذكرنا من انهم حال الابتداء اطبقوا على جواز التوقف وعدم القطع مع ان
ذلك لا ينافي اتفاقهم على القطع بعده وعن الثامن ان قوله اقوال الصحابة ما فنيت بعد وفاتهم
ان عنى به كونها مانعة من انعقاد الاجماع فهذا عين النزاع وان عنى به علمنا انهم ذكروا
هذه الاقوال فلم قلت ان ذلك يمنع انعقاد الاجماع وان عنيتم ثالثا فبينوه وعن التاسع
انا لا ننقض ذلك الحكم لانه صار مقطوعا في زمان عدم هذا الاجماع ونحن انما ننقض
الحكم القاضي بذلك الحكم في زمان قيام الدلالة القاطعة على فساده **المسألة**
الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات احد القسمين صار قول
الثاني اجماعا لان بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت ادلة الاجماع وكذا القول
اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احدهما فانه يصير القول الثاني حجة **المسألة السادسة**
اهل العصر اذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا الى احد ذينك القولين هل يكون ذلك اجماعا اما
من قال بانعقاد الاجماع في المسألة السالفة فيقول به هاهنا اولى وهذه الاولوية من وجهين
احدهما ان في المسألة السالفة انما قيل ان قول المجمعين ليسوا كل الامة فلا يكون
اتفاقهم قول كل الامة فلا يكون حجة واما هاهنا فهذه الشبهة زايلة لان الذين اتفقوا هم
الذين بعينهم اختلفوا فكان المجمعون كل الامة وثانيهما ان في المسألة السالفة ما صار
القول الثاني مرجوعا عنه اصلا واما هاهنا صار كذلك واما المنكرون لانعقاد الاجماع هناك
فقد اختلفوا هاهنا فاما من اعتبر انقراض العصر جوز ذلك لان الانقراض لما كان شرطا
في الاجماع وهم لم ينقرضوا على ذلك الخلاف لم يحصل الاجماع على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق
حاصلا بعد الاجماع على جواز الخلاف واما من لم يعتبر الانقراض فقد اختلفوا منهم من احاله
ومنعه ومنهم من جوزه وزعم انه لا يكون حجة ومن جعله اجماعا وهم خلافه وهو المختار
لنا ما تقدم ان الصحابة اختلفوا في الامامة ثم اتفقوا بعد ذلك عليها واذا ثبت وقوعه
وجب ان يكون حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والسنة التي ذكرناها هاهنا
من التمسك **المسألة السابعة** انقراض العصر غير معتبر عندنا خلافا
لبعض الفقهاء والمتكلمين ومنهم الاستاذ ابن فورك لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وصفهم بالخيرية اجماعهم لا على الصواب يقدح في وصفهم بالخيرية وايضا قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على خطاء ينافي اجماعهم على الخطاء ولو في لحظة واحدة ومما تمسكوا به

في المسألة انا لو اعتبرنا الانقراض لم ينعقد الاجماع لانه لو حدث من التابعين في زمان
الصحابة قوم من اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة لان العصر لم ينقرض ثم الكلام
في هذا العصر كالكلام في الاول فوجب ان لا يستقر الاجماع ابدا فان قلت لم لا يجوز ان
يكون المعتبر انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من تجدد بعد ذلك لم لا يجوز
اعتبار عصر التابعين اذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة قلت بتقدير ان يحدث في
التابعين واحد من اهل الاجتهاد قبل انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة من
الصحابة ولذا حدث في تبع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم
جرا الى زماننا يلزم ان لا ينعقد الاجماع على ذلك التقدير ثم انا نجوز هذا الاحتمال في كل اجماعات
ولا يعلم عدمها فوجب ان لا ينعقد شيء من الاجماعات احتج المخالف بامور احدها ان
عليا سئل عن بيع امهات الاولاد فقال كان رايي وراي عمر ان لا يبعن ثم رايت بيعهن
فقال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك فدل قول عبيدة على ان
الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وثانيها ان الصديق كان يرى التسوية في القسم ثم خالفه
احد في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك وثالثها ان الناس ما داموا في الحياة يكونون في التفحص و
التامل ولا يستقر الاجماع ورابعها قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس بعدهم فيقتضي
ان يكونوا شهداء على انفسهم ايضا وخامسها ان قول المجمعين لا يزيد على قول النبي عليه السلام
ثم ان موت النبي عليه السلام شرط في استقرار الحجة في قوله فلان يعتبر ذلك في اهل الاجماع اولى
والجواب عن الاول ان قول السلماني رايك في الجماعة دل على ان المنع من بيعهن
كان راي جماعة ولم يدل على انه راي كل الامة وانما اراد به ضم قول عمر الى قول علي لانه
رجح قول الاكثر على قول الاقل وعن الثاني انا لا نسلم ان انعقاد الاجماع على فعل ابي بكر
بل نقل ان عمر نازعه فيه وعن الثالث انهم ان ارادوا به منع الاستقرار انه لا يحصل الاتفاق
فهو باطل لان كلامنا في انه لو حصل لكان حجة فان ارادوا به انه بعد حصوله لا يكون حجة
فهو عين النزاع وعن الرابع ان كونهم شهداء على الناس لا ينافي شهادتهم على انفسهم
وعن الخامس انه جمع بين الموضوعين من غير دليل **المسألة الثامنة** اختلفوا
في انا لو جوزنا انعقاد الاجماع على السكوت فهل يعتبر فيه الانقراض ذهب كثير ممن لم يعتبر
الانقراض في الاجماع القولي الى اعتباره هاهنا لان سكوته يحتمل ان يكون للتفكر في حكم
تلك الحادثة فاذا مات عليه علمنا حينئذ ان سكوته كان رضا وهذا ضعيف لان السكوت
ان دل على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت وان لم يدل عليه لم يحصل ذلك ايضا بالموت
لاحتمال انه مات على ما كان عليه قبل الموت **المسألة التاسعة** الاجماع
المروي بطريق الاحاد حجة خلافا لاكثر الناس لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب

العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه
كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا بينا ان اصل الاجماع ظني فكيف القول
بتفاصيله **القسم الثالث** فيما ادخل في الاجماع وليس منه **المسئلة
الاولى** اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما
انكروه فمذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الحق انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجبائي انه
اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة
ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة
لنا ان السكوت يحتمل وجوها اخر سوى الرضا وهي ثمانية الاول ان يكون في باطنه مانع
من اظهار القول وقد يظهر عليه قرائن السخط وثانيها ربما رآه قولا سائغا لمن ادى
اجتهاده اليه وان لم يكن موافقا عليه وثالثها انه يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى
الانكار فرضا اصلا ورابعها ربما اراد الانكار ولكن ينتهز فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه
مصلحة وخامسها انه لو انكر لم يلتفت اليه ولحقه بسبب ذلك ذل كما قال ابن عباس في سكوته
عن القول بالعول هبته وكان رجلا مهيبا وسادسها ربما كان في مهلة النظر وسابعها ربما سكت
لظنه ان غيره قام مقامه في ذلك الانكار وان كان قد غلط فيه وثامنها ربما راى ذلك
الخطا من الصغاير فلم ينكره واذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا انه
لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب الى الساكت قول
احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة زمانا طويلا فانما اذا اعتقدوا
خلاف ما انتشر من القول اظهروه الا ان يكون هناك تقية ولو كانت هناك تقية لظهرت واشتهرت اذا لم يكن
فيما بين الناس فلما لم يظهر سبب التقية ولم يظهر الخلاف علمنا حصول الموافقة وجوابه
ما بينا ان وراء الرضا احتمالات اخر واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون
بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف وجوابه ان ذلك ممنوع واحتج
ابو علي بن ابي هريرة بان هذا القول ان كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين على الاجماع
لان الواحد منا يحضر مجالس الحكام فيراهم يحكمون بخلاف ما يعتقده ثم لا ينكر عليهم وان
كان من غير حاكم كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب
فاما حال الطلب فالخصم لا يسلم جواز السكوت الا عن الرضا سواء كان مع الحاكم او مع غيره
المسئلة الثانية اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف
والحق ان هذا القول اما ان يكون مما تعم به البلوى او لا يكون فان كان الاول ولم ينتشر ذلك
القول فيهم لا بد وان يكون لهم في تلك المسئلة قول اما موافق او مخالف ولكنه لم يظهر فجرى
ذلك مجرى قول البعض بحضرة الباقين وسكوت الباقين عنه وان كان الثاني لم يكن اجماعا

ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه وبهذا التقدير لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يكون الاجماع
حاصلا **المسئلة الثالثة** اذا استدلوا اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل التاويل
اهل العصر الثاني بدليل اخر او ذكروا تاويلا اخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال الدليل المتقدم
لانه لو كان ذلك باطلا او كانوا ذاهلين عن التاويل الجديد الذي هو الحق لكانوا مطبقين على الخطاء
وهو غير جائز واما التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل القديم لم يصح كما
اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك باحد معنييه ثم جاء من بعدهم وفسره بمعناه الثاني
لم يجز ذلك لانا قد دللنا على ان اللفظ المشترك لا يجوز استعماله لافادة معنييه جميعا فصحة
هذا التاويل الجديد تقتضي فساد القديم وانه غير جائز او يقال انه تعالى تكلم بتلك اللفظة
مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على فساده فاما اذا لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد القديم
جاز ذلك والدليل عليه ان الناس يستخرجون في كل عصر ادلة وتاويلات جديدة ولم ينكر عليهم
احد فيه فكان ذلك اجماعا وللمانع ان يحتج بامور احدها ان الدليل الجديد مغاير لسبيل
المومنين فوجب ان يكون محظورا بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وثانيها ان قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول فقوله تامرون بالمعروف يقتضي
كونهم امرين بكل معروف فكل ما لم يامروا به ولم يذكروه وجب ان لا يكون معروفا بل كان منكرا
وثالثها ان الدليل الثاني والتاويل الثاني لو كان صحيحا لما جاز ذهاب الصحابة مع تقدمهم
في العلم عنه والجواب عن الاول ان قوله ويتبع غير سبيل المومنين خرج مخرج
الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المومنون لا بما سكت عنه المومنون نفيا ولا اثباتا لا يقال
فيه انه اتباع لغير سبيل المومنين وايضا فالحكم بفساد ذلك الدليل ما كان سبيلا للمومنين
فوجب كونه باطلا وعن الثاني ان قوله وينهون عن المنكر يقتضي نهيهم عن كل المنكرات
فكل ما لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون منكرا لكنهم ما نهوا عن هذا الدليل الجديد فوجب
ان لا يكون منكرا وعن الثالث انه لا استبعاد في انهم اكتفوا بالدليل الواحد فتركوا
طلب الزيادة والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال مالك رحمه الله اجماع اهل
المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك حجة مالك رحمه الله قوله عليه السلم
ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنهم
فان قيل وجد في الخبر ما يقتضي كونه مردودا لان ظاهره ان كل من خرج عنها
فانه من الخبث الذي نفته المدينة وذلك باطل لانه قد خرج منها الامام علي وعبد الله
بل ذكروا انه ثلثمائة ونيف من الصحابة الذين انتقلوا الى العراق وهم افضل من الذين
بقوا فيه كابي هريرة وامثاله سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه من اخبار الاحاد
فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية سلمنا صحة متنه لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا

على من خرج عنها لكراهية المقام بها مع ان في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول عليه السلام
ودار هجرته ومما ورد من الثناء الكثير على المقيمين بها لان انكاره للمقام بها مع هذه الاحوال
لا بد ان يكون ضعيف الدين ومن كان كذلك فهو خبث سلمنا ان المراد كونها نافية للقول
كالباطل لكن قوله تنفي خبثها ليس فيه صيغة عموم سلمنا لكن لم لا يجوز تخصيص هذا القول بزمانه
فيكون المراد بالخبث الكفار ثم انه معارض بامور ثلثة الاول ان الذي دل على كون الاجماع
حجة وارد بلفظ المومنين في آية المشاقة ولفظ الامة في غيرها وهذان اللفظان
غير مخصوصين ببلد دون بلد فوجب اعتبار الكل الثاني ان الاماكن لا تؤثر في كون الاقوال حجة
الثالث ان القول به يودي الى المحال لان من كان ساكن المدينة كان قوله حجة واذا خرج
منها لا يكون حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالرسول عليه السلام والجواب
قوله تنفي ان كل من خرج عن المدينة فهو خبث قلنا لا نسلم ان الخبر يقتضي ان كل ما كان
خبثا بالمدينة خرج منها وهذا لا يقتضي ان كل ما خرج عن المدينة فهو خبث قوله خبر واحد فلا يجوز
التمسك به في العمليات قلنا لا نسلم ان هذه المسئلة علمية بل هي ظنية لان الظن بان اجماع اهل المدينة
والعمل بالظن واجب وجب العمل به قوله يحمل على من كره المقام بالمدينة قلنا تقييد المطلق
خلاف الاصل ولو كان ذلك جائزا في قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله امتي لا تجتمع على الخطاء
حملا على بعض الصور ولما كان جواب الجمهور ان تخصيص العام وتقييد المطلق خلاف الاصل
فلا يجوز القول به من غير ضرورة فكذا هاهنا قوله ليس في قوله تنفي خبثها صيغة عموم قلنا
لا نسلم فان الخبث لا ينفى الا عند نفي جميع افراده فلو لا انها تنفي جميع افراد الخبث عن المدينة
والا لما صح القول بانها تنفي الخبث قوله لم لا يجوز تخصيصه بزمانه قلنا لان التخصيص
خلاف الاصل قوله الادلة على ان الاجماع حجة غير مختصة بقوم دون قوم قلنا تلك الادلة
لا تنفي ان اجماع اهل المدينة حجة ولكنها لا تستلزم ذلك فاذا اثبتنا بدليل منفصل لم يلزم منا
محذور قوله لا اثر للمكان قلنا لا استبعاد في ان يخص الله تعالى اهل بلدة معينة بالعصمة
كما انه لا استبعاد في ان يخص اهل زمان معين بالعصمة فانه تعالى خص ابناء زمان العصمة من
بين سائر الامم في العقل لا يدل على ذلك وانما الرجوع فيه الى السمع قوله من كان قوله حجة
في زمان كان حجة في كل زمان كالرسول قلنا هذا قياس طردي معارض النص فيكون باطلا
والله اعلم بهذا آخر من قول مالك ولنا نستبعد كما اعتقد الجمهور من اهل الاصول **المسئلة**
الخامسة اجماع العترة وحدها ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية لنا ان عليا خالف
الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولي حجة فلا تخالفني احتجوا بالآية
والخبر والمعنى اما الآية فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطاء رجس فوجب ان يكونوا مطهرين عنه والخبر قوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به

لن تضلوا كتاب الله وعترتي والمعنى ان اهل البيت مهبط الوحي والنبي فيهم ومنهم فالخطاء
عليهم ابعد والجواب عن الاول ان الظاهر ان الآية في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها وما
بعدها خطاب معهن لانه تعالى قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى
ويجري هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم والمعنى اني اريد لك الخير ومعلوم ان هذا القول لا
يتناول الابنة فكذا هاهنا فان قلت هذا باطل من وجوه احدها انه تعالى لو اراد هن
لقال انما يريد ليذهب عنكن وثانيها ان اهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين لانه لما نزلت
هذه الآية لف الرسول عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي وثالثها ان كلمة انما للحصر فهي
تدل على انه تعالى اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز لانه تعالى
اراد زوال الرجس عن الكل واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لان
ذكر السبب لارادة المسبب جائز وزوال الرجس هو العصمة فاذن هذه الآية تدل على عصمة
اهل البيت وكل من قال بذلك زعم ان المراد به علي وفاطمة والحسن والحسين لا غير فلو حملناه
على غيرهم كان ذلك قولا ثالثا قلت الجواب عن الاول ان المذكر لا يمنع من ارادة المونث
بالخطاب وانما يمنع من القصر عليه وعن الثاني انه معارض بما روي عن ام سلمة انها قالت
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت قال بلى ان شاء الله ولان لفظ اهل البيت
فهو عندهن لغة فكان تخصيصه ببعض الناس خلاف الاصل وعن الثالث لا نسلم دلالة الآية
على زوال كل رجس لان المفرد المعرف لا يفيد العموم والجواب عن التمسك بالخبر
انه من باب الآحاد وعند الامامية لا يجوز العمل به فضلا عن العلم فان قلت بل هو صحيح
قطعا لان الامة اتفقت على قبوله بعضهم للاستدلال به على ان اجماع العترة حجة وبعضهم
من استدل به على فضيلتهم قلت قد تقدم ان هذا لا يفيد القطع بالصحة سلمنا صحة الخبر
لكنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة وذلك مسلم ثم لم يلزم ان قول العترة وحدها حجة والجواب
عن التمسك بالمعنى انه باطل بزوجاته عليه السلام فانهن شاهدن اكثر احواله مع ان قولهن
ليس بحجة **المسئلة السادسة** اجماع الائمة الاربعة وحدهم ليس بحجة وحكى
ابو بكر الرازي ان ابا حازم القاضي كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولاجل هذا
لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت
مال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ قضاءه وكتب به الى الآفاق ومن
الناس من جعل اجماع الشيخين حجة احتج ابو حازم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واحتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر ولم يكن الاقتداء بهما حال اختلافهما فوجب ذلك حال اتفاقهما والجواب
انه معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد من الصحابة

ليس بحجة **المسئلة السابعة** اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا انه لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه روي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فافتا الى مسروق فلما اتاه السائل بجوابه تابعه عليه وفي امثال هذه الروايات كثيرة واحتج المخالف بالاية والخبر والاثر اما الاية فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولن يكون راضيا عنهم الا اذا كانوا غير متعدين بما يخالف من المتطوعين ومن كان كذلك كان قولهم حجة اما الخبر فقوله عليه السلام لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم وذلك يدل على ان التابعي اذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل معهم واما الاثر فهو ان عائشة رضي الله عنها انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن حداثة على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وقالت فروج يصيح مع الديكة والجواب عن الاول انه مخصص باهل بيعة الرضوان وبالاتفاق لا اختصاص لهم بالاجماع وعن الخبر انه يلزم منه ان الصحابي الواحد اذا خالف قول التابعي ان يقطع بان الحق قول الصحابي وعن الاثر انها انكرت على ابي سلمة لعله كان لانه خالف بعد الاجماع او في مسئلة قطعية او لانه خاض فيها قبل ان كان من اهل الاجتهاد او لانه اساء الادب في المناظرة ولان قول في انه ليس بحجة **المسئلة الثامنة** اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان لم نكفرهم اعتبرنا قولهم لانهم اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وان كفرناهم انعقد الاجماع بدونهم ولكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لانه انما يثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور واعلم ان قول الفقهاء من اهل القبلة معتبر في الاجماع لان من فقد صفة العصمة لا يمنع الايمان بل يكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة **المسئلة التاسعة** الاجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لابي الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي لنا ان جميع الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكوة وخالفهم فيه ابو بكر وحده ولم يقل احد ان خلافه منعقد به بل لما ناظرهم رجعوا الى قوله وكذلك ابن عباس وابن مسعود خالفا كل الصحابة في مسائل الفرائض وخلافهما باق الى الان واحتج المخالف بامور احدها ان لفظ المؤمنين والامة يتناولهم مع خروج الواحد والاثنين منهم كما يقال في البقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض كما يقال للزنجي انه اسود مع بياض حدقته واسنانه وثانيها قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله الشيطان مع الواحد وهذا يقتضي ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ وثالثها ان اجماع الاكثر حجة على المخالف فلو لم يكن العصر مخالفا لم يحتجوا به ورابعها ان الصحابة انكرت على ابن

عباس خلافه في تجويز ربا الفضل في الصرف وخامسها ان المسلمين اعتمدوا في خلافة ابي بكر على الاجماع مع مخالفة سعد وعلي بن ابي طالب وسادسها ان في رواية الاخبار يحصل التواتر بكثرة العدد فكذا في اقوال المجتهدين وسابعها ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة واتفاق الجمع القليل على ذلك غير ممتنع فاذا اتفقت الامة على الحكم الا الواحد والاثنين منهم وثامنها ان ذلك الجمع العظيم لو اخبروا عن انفسهم كونهم مؤمنين دل ذلك على نفي الكذب اما الواحد والاثنان لو اخبروا عن انفسهم كونهم مؤمنين فذلك يحتمل الكذب واذا كان كذلك كان المعتبر قول من سوى الواحد والاثنين فينعقد الاجماع قطعا لانه لا يمكننا ان ندعي في شيء من الاجماعات انه ليس هناك واحد او اثنان يخالف فيه والجواب عن الاول ان الفاظ العموم لا تتناول الا الكل على سبيل الحقيقة في اللغة وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة لان من عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لدخل فيه النصف من الامة اذا زادوا على النصف الآخر بواحد واما قوله عليه السلام الشيطان مع الواحد فذلك يقتضي ان يكون مع كل واحد والا لم يكن قول الرسول وحده حجة وعن الثالث انه حجة على المخالف الذي يوجد بعد ذلك ولو كان الامر كما ذكرتم لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة ما انكروا على ابن عباس بالاجماع بل المخالفة لخبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة لا يعتبر في انعقادها حصول الاجماع بل البيعة كافية وعن السادس لم قلتم ان الحال في الاجماع كالحال في الرواية ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين كالرواية وعن السابع انا ان عرفنا في ذلك الجمع كونهم مؤمنين لكنا لا ندري انهم كل المؤمنين فلا جرم لم يحصل الحكم بقولهم وعن الثامن انا انما نتمسك بالاجماع حيث يمكننا العلم به كما في زمان الصحابة **المسئلة العاشرة** الاجماع اذا لم يحصل فيه قول من كان متمكنا من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا به لم يكن حجة لان قول من عداه قول بعض المؤمنين فلا يندرج تحت ادلة الاجماع **القسم الرابع** فيما يصدر عنه الاجماع **المسئلة الاولى** لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التبخيت لنا ان القول في الدين بغير دلالة ولا امارة خطأ فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في الاجماع احتج المخالف بامرين الاول انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولا يبقى في الاجماع فائدة الثاني ان الاجماع لا عن دلالة ولا امارة قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دلالة ولا امارة البتة وانتم لا تقولون به ثم فائدة الاجماع انه يكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وعن الثاني ان الصورتين اللتين ذكرتموهما غايته انكم لم تنقلوا الينا فيهما دليل ولا امارة ولا يمكنكم القطع بانهما ما كانا موجودين فلعلهما كانا موجودين لكن ترك نقلهما لاستغنائهم بالاجماع عنهما **المسئلة الثانية** القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا

عن طريق اتفقوا على جواز وقوعه عن الدلالة والحق عندنا جواز وقوعه أيضا عن الأمارة
وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن ومنهم من سلم الإمكان ومنع الوقوع ومنهم من قال الأمارة
لو كانت جلية جاز وإلا فلا لنا أن ذلك قد وقع روي عن عمر أنه شاور الصحابة في حد الشرب
فقال علي إنه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد
وأقل الحد ثمانون فإن قلت لعلهم أجمعوا على تبليغ الحد ثمانين بنص استغنوا بالإجماع عن نقله
قلت هذا باطل لو لم ينصوا على زعم أن الاجتهاد في هذه المسألة وأيضا اتفقوا على إمامة أبي بكر بالقياس
على تقديم النبي عليه السلام إياه في الصلوة ثم أجمعوا عليها واحتج المخالف بأمور أحدها أن الأمة
مع كثرتها واختلاف دواعيها لا يجوز أن يجمعها الأمارة مع خفائها كما لا يجوز اتفاقهم في الساعة الواحدة
على أكل الزبيب الأسود والتكلم بالكلمة الواحدة وهذا بخلاف اجتماعهم على مقتضى الدليل والشبهة لأن
الدليل لقوته والشبهة تجري مجرى الدلالة عند من صار إليها وبخلاف اجتماع الخلق العظيم
على عبادة الله لأن الداعي إليه ظاهر وثانيها أن في الأمة من يعتقد بطلان الحكم بالأمارة وذلك يصرفه
عن الحكم بها وثالثها أن ذلك يفضي إلى اجتماع أحكام متنافية لأن الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق
مخالفه ويجوز مخالفته ولا يقطع عليه ولا على تعلقه بالأمارة والحكم المجمع عليه بالعكس في هذه الأمور
فلو صدر إجماع عن اجتهاد لاجتمع النقيضان فيه والجواب عن الأول أنه منقوض بما اتفق
أصحاب الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله على قوليهما وعن الثاني أن الخلاف في صحة القياس كان حادثا
ولأنه يجوز أن يشتبه الأمارة بالدلالة فيثبت الحكم بالأمارة على اعتقاد أنه ثابت بالدلالة ولأنه ينتقض
بالعموم وخبر الواحد فإنه يجوز صدور الإجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث أن تلك
الأحكام المرتبة على الاجتهاد مشروط بأن لا يصير المسألة إجماعية وإذا صارت إجماعية فقد
زال الشرط فتزول تلك الأحكام **المسألة الثالثة** قال أبو عبد الله البصري الإجماع الموافق
لمقتضى خبر يدل على أن ذلك الإجماع لأجل ذلك الخبر والحق أنه غير واجب لأن قيام الدلائل الكثيرة
على المدلول الواحد جائز فلعلهم أثبتوا مقتضى الخبر بدليل آخر سواه والله أعلم **القسم**
الخامس في المجمعين قبل الخوض في المسائل لا بد من مقدمة وهي أن الخطأ جائز على آحاد هذه
الأمة لجوازه على سائر الأمم لكن الأدلة السمعية منعت منه وهي واردة بلفظين أحدهما لفظ
المؤمنين في آية المشاقة والآخر لفظ الأمة في سائر الآيات والخبر وأما لفظ المؤمنين فقد مر في
باب العموم أنه للاستغراق وأما لفظ الأمة فإنه يتناول كافة الأمة فعلى هذا يجب أن يكون المعتبر
قول كل المؤمنين وقول كل الأمة فإن خرج البعض فلا بد من دليل منفصل وإن اكتفينا بالبعض
لم يمكن إثباته بهذه الأدلة بل لا بد من دليل آخر لأن هذه الأدلة كما لا تقتضي ثبوت الحكم في البعض
لا تمنع من ثبوته في البعض لأن ما يدل على ثبوت حكم في الكل لا يمنع من ثبوته في البعض ولا يلزم
من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول **المسألة الأولى** لا يعتبر في الإجماع اتفاق الأمة

من وقت الرسول عليه السلام إلى يوم القيامة لأن الذي دل على الإجماع دل على وجوب الاستدلال به وذلك
الاستدلال إما أن يكون قبل يوم القيامة وهو محال على التقدير الذي قالوه لجواز أن يحصل بعد ذلك
قوم آخرون أو بعده لأنه لا حاجة في ذلك الوقت إلى الاستدلال **المسألة الثانية** لا عبرة
في الإجماع بقول الخارجين عن الملة لأن آية المشاقة دالة على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الأدلة
دالة على وجوب اتباع الأمة والمفهوم من الأمة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول عليه السلام
المسألة الثالثة لا عبرة بقول العوام خلافا للقاضي أبي بكر لنا وجوه أحدها أن العالم إذا
قال قولا وخالفه العامي فلا نشك أن قول العامي حكم في الدين بلا دلالة ولا أمارة فيكون خطأ فلو كان
قول العالم أيضا خطأ لكانت الأمة بأسرها مخطئة في مسألة واحدة وإن كان ذلك الخطأ من جنسين
ولكنه غير جائز وثانيها أن العصمة من الخطأ لا يتصور إلا في حق من يتصور في حقه الإصابة والعامي
لا يتصور في حقه ذلك لأن القول في الدين بغير طريق غير صواب وثالثها أن خواص الصحابة وعوامهم
أجمعوا على أنه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب ورابعها العامي ليس من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله
كالصبي والمجنون واحتج المخالف بأن أدلة الإجماع تقتضي متابعة الكل والجواب أن إيجاب
متابعة الكل لا يقتضي أن لا يجب إلا متابعة الكل والأدلة التي ذكرناها تقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب
التوفيق **المسألة الرابعة** المعتبر في الإجماع في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم
يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره فالعبرة في الإجماع في مسائل الكلام بالمتكلمين وفي مسائل الفقه
بالمتمكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه في الكلام بل من تمكن من
الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك ولا عبرة أيضا بالفقيه
الحافظ للأحكام والمذاهب إذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد والدليل على كل هذه المسائل أن هؤلاء
كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا يكون لقولهم عبرة وأما الأصولي المتمكن من الاجتهاد إذا لم
يكن حافظا للأحكام فالحق أن خلافه معتبر خلافا للقوم والدليل عليه أنه متمكن من الاجتهاد الذي
هو الطريق إلى التمييز بين الحق والباطل فوجب أن يكون قوله معتبرا قياسا على غيره **المسألة**
الخامسة لا يعتبر في المجمعين بلوغهم إلى حد التواتر لأن الآيات والأخبار دالة على عصمة
الأمة والمؤمنين فلو [illegible] والعياذ بالله إلى الشخص الواحد كان قوله حجة بحكم الأدلة
على أن قوله حجة فأما من أثبت الإجماع بالعقل من حيث إن اتفاقهم يكشف عن وجود الدليل
يعتبر فيه بلوغ المجمعين حد التواتر لكنه باطل عندنا على ما مر **المسألة السادسة**
إجماع غير الصحابة حجة خلافا لأهل الظاهر لنا أن التابعين إذا أجمعوا كان قولهم سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه بالآية فإن قلت الآية إنما دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الذين
كانوا حاضرين عند نزول الآية لأنهم كانوا هم المؤمنون أما الذين سيوجدون بعد ذلك
لا يصدق عليهم في ذلك الوقت أنهم مؤمنون قلت فهذا يقتضي أنه لو مات من أولئك

الحاضرين واعران لا ينعقد الاجماع بعد ذلك لكن كثيرا منهم مات قبل وفاة الرسول وان لم
نقطع بذلك لكن لا يمكننا القطع بعدمه فلعلهم بعد وفاته فيكون الشك فيه شكا في انعقاد الاجماع حجة
المخالف بامور احدها ان ادلة الاجماع لا تتناول الا الصحابة فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم
حجة بيان الاول ان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مشافهة
لا اعيان ولا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد بعد ذلك
لا يصدق عليه في الحال اسم المؤمن فلا تتناوله الاية كما ان من مات كذلك لم يرد بها وكذا القول في
قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على الخطا واذا ثبت ان هذه الادلة لا تتناول الا الصحابة وثبت انه لا طريق
لنا الى اثبات الاجماع الا هذه الادلة وجب ان لا يكون اجماع غير الصحابة حجة وثانيها ان اهل
العصر الثاني لو اجمعوا على الحكم فاجماعهم اما ان يكون لنص او لقياس او لا لطريق والقياس ليس بحجة
عند الكل ولا يجوز ان يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل وبقي الثاني وهو انهم انما اجمعوا من جهة
النص والنص انما دل لانهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك النص اولى
فلما لم يوجد علمنا عدم ذلك النص وثالثها انه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل
لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى الا في الجمع المحصور
كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فلكثرة المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها
يستحيل معرفة اتفاقهم على شيء من الاشياء ورابعها ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسالة لا يكون مجمعا
عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسالة التي لا يكون مجمعا عليها بين الصحابة لو لم يكن محلا
الاجتهاد دون ذلك يفضي الى نقض الاجماع وخامسها ان الصحابة اذا اختلفت على قولين ثم اجمع التابعون
على احدهما لا يصير القول الثاني مهجورا كما تقدم في هذه المسالة واذا كان كذلك فنقول المسالة التي
اجمع التابعون عليها يحتمل ان يكون لواحد من الصحابة فيها قول يخالف قول التابعين
مع ان ذلك القول لم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال لا يثبت الاجماع فان قلت لو فتحنا هذا الباب
لزم ان لا يبقى شيء من النصوص دليلا على شيء من الاحكام لاحتمال طريان النسخ والتخصيص
قلت الفرق ان حصول اجماع التابعين مشروط بان لا يكون لاحد من الصحابة قول يخالف
قولهم فما لم نعلم ذلك وقع الشك في شرط ثبوت الاجماع فيكون ذلك شكا في شرط حدوث الاجماع والاصل
بقاؤه على العدم واما في مسالة الالزام فاللفظ بظاهره يقتضي العموم والشك انما وقع في
طريان المزيل والاصل عدم طريانه فظهر الفرق والجواب عن الاول ان الذي
ذكرتموه يقتضي انه لما مات كل واحد من اولئك الحاضرين ان لا يبقى اجماع الباقين حجة وذلك
يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به وعن الثاني انه يحتمل ان تلك الواقعة
ما وقعت في زمان الصحابة فلم يبحثوا عما يمكن الاستدلال به عليها ثم انها وقعت في زمان
التابعين فبحثوا عن الادلة فوجدوا بعض ما اهمله الصحابة دليلا عليه وعن الثالث

اجماع

ان حاصل ما ذكرتموه راجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما
النزاع في انه لو حصل كان حجة وعن الرابع ما مر الجواب عنه غير مرة وعن الخامس انه لم لا يجوز
ان لا يكون اجماع الصحابة حجة الا بشرط ان لا يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة الرسول عليه السلام
له فيه قول والله اعلم **القسم السادس فيما ينعقد عليه الاجماع المسالة الاولى**
كل ما لا يتوقف كون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع فعلى هذا لا يمكن اثبات الصانع
وكونه تعالى عالما قادرا عالما بجميع المعلومات واثبات النبوة بالاجماع واما حدوث العالم فيمكن
اثباته به لانه يمكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف به الاجماع ثم نعرف
به حدوث العالم بالاجماع وايضا يمكن التمسك به في ان الله تعالى واحد لانا قبل العلم بكونه واحدا
يمكننا ان نعلم صحة الاجماع **المسالة الثانية** اختلفوا في ان الاجماع في الاراء والحروب
هل هو حجة فمنهم من انكره ومنهم من قال انه حجة بعد استقرار الراي واما قبله فلا والحق انه حجة
مطلقة لان ادلة الاجماع غير مختصة ببعض الصور **المسالة الثالثة** هل يجوز ان ينقسم
الامة الى قسمين واحد القسمين يخطئون في مسالة والقسم الاخر في المسالة الاخرى مثل اجماع شطر
الامة على ان القاتل لا يرث والعبد يرث واجماع الشطر الاخر على ان القاتل يرث والعبد لا يرث
فالاكثرون على انه غير جائز لان خطاهم في مسالتين لا يمنع من ان يكونوا اتفقوا على الخطا ومنهم
عنهم ومنهم من جوزه لان الخطا ممتنع على كل الامة لا على بعض الامة والمخطئ في كل واحدة من المسالتين
بعض الامة **المسالة الرابعة** لا يجوز اتفاق الامة على الكفر وحكي عن قوم انه يجوز ان
ترتد الامة لانها اذا فعلت ذلك لم يكونوا مؤمنين ولا سبيلهم سبيل المؤمنين واذا كذبت بالرسول
خرجت من ان يكونوا من امته وجه القول الاول ان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين
واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا
لفظ المؤمنين على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان فظاهر وبعيد لان الامة دالة
على ان المصدقين في الظاهر لا يجوز اجماعهم على الخطا وذلك يؤمننا من اجماعهم على الكفر
المسالة الخامسة يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم
بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور ولقائل ان يقول لو اجمعوا على
عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل العلم
القسم السابع في حكم الاجماع المسالة الاولى جاحد الحكم المجمع عليه
لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء لنا ان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة للعلم فما يتفرع عليه
اولى ان لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر المظنون ليس بكافر بالاجماع وايضا فبتقدير
ان يكون اصل كون الاجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم به غير داخل في ماهية
الاسلام والا لكان من الواجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد الا بعد معرفته بان الاجماع حجة

ولما لم ينقل ذلك بل لم يذكر هذه المسئلة صريحا علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية
الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بتفاريعه داخلا فيه

المسئلة الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا للحاكم صاحب المختصر لنا انهم لما
اجمعوا على ذلك الحكم صار سبيلا للمؤمنين فوجب اتباعه للآية فان قلت ومن تسليم انه عن الاجتهاد يجوز
القول بخلافه اذا لاح اجتهاد آخر قلت من تسليم انه لا يجوز لكن كان واما بعينه فقد اجمعوا
على انه غير معتبر وعن الثاني ان خروج القول بخلافه حاصل لا مطلقا بل بشرط ان لا يحصل الاتفاق

المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل يجوز انعقاد الاجماع بعد الاجماع على حكم آخر فذهب
ابو عبد الله البصري الى جوازه لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر
وانكره اهل الاجماع لما اتفقوا واجمعوا على كل ما اجمعوا عليه فانه واجب العمل به في كل الاعصار فلا جرم
امتنع وقوع هذا الجائز وههنا الاكثرون على انه غير جائز لانه يكون احدهما خطأ لا محالة والاجماعين

المسئلة الرابعة اذا اجمعوا على شيء
ثم الخطأ غير جائز والقول الاول عندنا اولى
وعارضه قول الرسول عليه السلام فاما ان يعلم ان قصد النبي عليه السلام بكلامه ما هو ظاهره ونقصد
اهل الاجماع بكلامهم ما هو ظاهره او يعلم احدهما دون الثاني او لا يعلم واحد منهما والاول
غير جائز لامتناع تناقض الادلة وان كان الثاني عملنا بما علم ظهوره وان كان الثالث
فان كان احدهما اخص من الاخر خصصنا الاعم بالاخص توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان
وان لم يكن كذلك تعارضا لانا نقطع بان النبي والامة اراد احدهما بكلامه غير ظاهره
لكنا لا نعلم ايهما كذلك فلا جرم نتساقطان

الكلام في الاخبار

وهو مرتب على مقدمة وتمهيد اما المقدمة ففيها مسائل **المسئلة الاولى** لفظ الخبر
حقيقة في القول المخصوص وقد يستعمل في غير القول كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقال المعري نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع لكنه
مجاز فيه بدليل ان من وصف غيره بانه اخبرنا او اخبرهم سبق الى فهم السامع القول

المسئلة الثانية ذكروا في حده امورا ثلثة احدها انه الذي يدخله الصدق
او الكذب وثانيها انه الذي يحتمل التصديق والتكذيب وثالثها ما ذكره ابو الحسين وهو
انه كلام يفيد بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر
استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا
القول في دلالة النهي على قبح الفعل واما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه
تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعلم ان هذه التعريفات رديئة اما الاول فلان الصدق
والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع واعرف منها فاذن لا يمكن
تعريف الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور واعترضوا عليه من ثلثة اوجه

و قوله [illegible] احترز [illegible] بنفسه

احدها ان كلمة او للترديد وهو ينافي التعريف ولا يمكن اسقاطها لان الخبر الواحد لا يكون
صدقا وكذبا معا وثانيها ان كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف
وثالثها ان من قال محمد ومسيلمة صادقان فهذا خبر مع انه ليس بصدق ولا كذب ولا يمكن ان
يجاب عن الاول بان المعرف لماهية الخبر امر واحد وهو امكان تطرق احد هذين الوصفين اليه وعن
الثاني بانه يصدق عليه لغة انه صدق وعن الثالث بان قول محمد ومسيلمة صادقان في قوة خبر واحد
لكنه في الحقيقة خبران لانه يفيد اضافة الصدق الى محمد والى مسيلمة واحد الخبرين صادق والثاني
كاذب سلمنا انه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان
كذبا لا محالة واما التعريف الثاني فالاعتراض عليه ان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار
عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر
هو الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق او كذب فيكون تعريف الخبر بالخبر وبالصدق والكذب
والاول تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف الشيء بما لا يعرف الا به واما الثالث فالاعتراض
عليه من ثلثة اوجه احدها ان وجود الشيء عند ابي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود
فهذا خبر مع انه لا يفيد اضافة شيء الى شيء اخر فان قلت السؤال انما يلزم لو قال اضافة امر الى
امر اخر وانه لم يقل كذلك بل قال اضافة امر الى امر وانه لم يقل كذلك بل قال الاضافة امر الى امر
وقطعا امر من قولنا اضافة امر الى امر اخر ايضا فقولنا السواد موجود معناه ان المسمى بلفظ السواد
مسمى بلفظ الموجود قلت الجواب عن الاول ان الاضافة مشعرة بالتغاير اذ لو لم يكن كذلك
لعبر بدل لفظ الاضافة المفرد في الخبر وعن الثاني ان موضع الالزام ليس هو الاخبار عن التسمية
بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المثلث امكنه ان يشك انه هل
هو موجود ام لا فموضع الالزام ما هنا لا محالة وثانيها انا اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي
فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر لان الفرق بين
النعت والخبر معلوم بالضرورة فان قلت اريد في الحد قيد اخر فاقول انه الذي يقتضي
نسبة امر الى امر بحيث يتم معه الكلام والنعت ليس كذلك قلت ان عنيتم بكون الكلام
تاما افادته لمفهومه فذلك حاصل في النعت مع المنعوت لان قولنا الحيوان الناطق
يفيد معناه بتمامه وان عنيتم به افادته لتمام الخبر لم يعقل ذلك الا بعد تعقل الخبر فلو عرفتم
به الخبر لزم الدور وان عنيتم به معنى ثالثا فاذكروه وثالثها ان قولنا نفيا واثباتا
يقتضي الدور لان النفي هو الاخبار عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف
الخبر بهما دور واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا ان تصور ماهية الخبر غني عن
الحد والرسم والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود ولست بمعدوم
وان الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل

موقوف على العلم بالخبر فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان
تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك فكان يجب ان لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا
لما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرناه الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن
فيه الخبر وتمييزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا
والا لم يكن الامر كذلك **مسئلة** الخبر نوع من انواع الالفاظ وانواع الالفاظ ليست
تصوراتها بديهية فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا قلت حكم الذهن
بامر على امر بانه هو او ليس هو امر معقول واحد لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وكل احد
يدركه من نفسه ويميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية من المه ولذته وطلبه
واذا ثبت ذلك فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك انه متصور في الجملة
بديهي كون ضرورة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فلا اشكال
عن وارد ايضا لان مطلق اللفظ على المعنى البديهي التصور يكون ايضا بديهي التصور
المسئلة الثالثة قيل لا بد في الخبر من الارادة لان هذه الصيغة قد ترد ولا يكون خبرا
اما لصدورها عن الساهي والحاكي او لان المراد منها الامر مجازا كما في قوله تعالى والجروح
قصاص فاذا كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبرية وعلى غيرها لم ينصرف الى احد الامرين
دون الآخر الا لمرجح وهو الارادة او الداعي والكلام في هذا الاصل قد تقدم في اول باب الامر
وايضا فلا نعني بكون الصيغة خبرا الا انه تلفظ بها ليفيد بها ما كان مقصود تعريف الغير
ثبوت المخبر به للمخبر عنه او سلبه عنه وزعم ابو علي وابو هاشم ان للصيغة حال كونها
خبرا صفة معللة بتلك الارادة وابطاله قد تقدم ايضا في اول باب الامر **المسئلة
الرابعة** اذا قال القايل العالم حادث فمدلول هذا الكلام حكم بثبوت الحدث للعالم
لا نفس ثبوت الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدث للعالم لكان حيث
ما وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة فوجب ان لا يكون الكذب خبرا
ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول هذه الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة ثم ههنا
البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد فان الانسان قد يخبر
عما لا يعتقده البتة فان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحالة هذه ان يقول
زيد في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب
والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني امرا مغايرا لجنس
الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به احد الا اصحابنا
المسئلة الخامسة اتفق الاكثرون على ان الخبر لا بد وان يكون صدقا او كذبا
خلافا للجاحظ والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا

للمخبر عنه او لا يكون فان اريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان وبالكذب الخبر الغير المطابق
كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة بين الصدق والكذب وان اريد بالصدق ما يكون
مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا وبالكذب الذي لا يكون مطابقا مع ان
المخبر يكون عالما بانه غير مطابق فههنا قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله
انه مطابق ام لا فثبت ان المسئلة لفظية فنقول احتج الجاحظ على قوله بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة جعلوا اخباره عن نبوة
نفسه اما كذبا واما صدقا مع انهم كانوا يعتقدون انه ليس برسول على التقديرين وهذا
يقتضي ان يكون اخباره عن نبوة نفسه حال جنونه مع انه ليس بصدق لا يكون كذبا لان المجعول
في مقابلة الكذب ليس بكذب واما المعقول فان من غلب على ظنه ان زيدا في الدار
فاخبر عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان فيها لم يقل احد انه كذب في هذا الخبر الثاني لكن اكثر
العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر كذبا لتطرق
الكذب الى كلام الشرع واحتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى
في كفرياتهم مع انا نعلم ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ويمكن ان يجاب عنه بان ادلة
الاسلام لما كانت جلية قوية كان حالهم شبيها بحال من اخبر عن الشيء مع العلم بفساده
تنبيه واعلم ان الخبر اما ان يقطع بكونه صدقا او بكونه كذبا او لا يقطع بواحد
منهما فلا جرم رتبنا هذا الباب على قسمين **القسم الاول** في الخبر المقطوع به
وهو اما ان يكون صدقا او كذبا اما الصدق فطريق هذا القطع اما ان يكون هو التواتر او غيره
وحينئذ نتكلم اولا في التواتر ثم في سائر الطرق المفيدة للقطع ثم في الطرق الذي يظن انها
تفيد القطع وانها لم يكن كذلك والله اعلم

الباب الاول في التواتر

المسئلة الاولى التواتر في اصل اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد
بفترة بينهما ماخوذ من قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول
بفترة بينهما فكذا التواتر في الخبر ان المراد به مجيئهم على غير الاتصال واما في اصطلاح
العلماء فهو خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم **المسئلة الثانية**
اكثر العقلاء اتفقوا على ان امثال هذه الاخبار قد تفيد العلم سواء كانت اخبارا عن امور
موجودة في زماننا كالاخبار عن البلدان العظيمة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود
الانبياء والملوك الذين كانوا في القرون السالفة وحكي عن السمنية ان خبر التواتر
لا يفيد العلم اليقيني بل الحاصل منه الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان خبر التواتر عن
الامور الموجودة في زماننا يفيد العلم لكن الخبر عن الامور الماضية في القرون الخالية
لا يفيد العلم البتة لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة بوجود البلاد الغائبة والاشخاص

الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى خبرنا بوجود المشاهدات فيكون المنكر له
كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة قال الخصم انا لا انكر وجود الظن الغالب القوي الذي
لا يكاد يتميز عنده الذهن عن اليقين التام لكن الكلام في انه حصل اليقين ام لا والذي يدل على ان
الحاصل ليس يقينا وجهان الاول انا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا
على عقولنا وجود جالينوس وفلان وغيرهما عند اخبار المتواترة وجدنا الجزم الاول اقوى
واكمل من الجزم الثاني وقيام التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض الى الاعتقاد الثاني
وقيام هذا الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن كونه يقينا الثاني ان جزمي بوجود هذه
المعجزات ليس اقوى من جزمي بان ولدي الذي اراه هذه الساعة هو الذي رأيته بالامس
ثم ان هذا الجزم ليس يقينيا لانه يجوز ان يوجد شخص شبيها لولدي في الخلقة والصورة من كل
الوجوه اما لان القادر المختار خلقه او لان شيئا من المشكلات الفلكية يقتضي وجود عند
شكل غريب نادر فثبت ان هذا الجزم ليس يقينيا بل ظن فكذا الجزم الحاصل عقيب خبر التواتر فان
قلت لو جوزنا ان يكون هذا الشخص الذي اراه الان غير الذي رأيته بالامس ادى ذلك
الى الشك في المشاهدات لانه لعل القادر خلق مثله او الشكل الغريب الفلكي اقتضاه قلت
بل تمام هذا برهان قاطع وهو ان الله تعالى لو خلق ذلك لانتفى اليقين بالشخص
وذلك تلبيس وهو على الله تعالى محال قلت لا نسلم ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات
لان المشاهد هو وجود هذا الذي اراه الان فاما ان هذا هو الذي رأيته بالامس فهو غير
مشاهد ولا يلزم من تطرق الشك الى هذا المعنى تطرقه الى المشاهدات واما البرهان الذي
ذكره على امتناع هذا الاحتمال فلا يدفع الالزام لان هذا الجزم لو كان بناء على ذكر البرهان
لكان الجاهل بذلك البرهان خاليا عن ذلك الجزم لكن العوام لا يعرفون هذا البرهان
فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم والجواب هذا تشكيك في الضروري فلا
يستحق الجواب كما ان تشكيك منكري المشاهدات لا يستحق الجواب لمثل السبب

المسئلة الثالثة العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور
خلافا لابي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة ولامام الحرمين والغزالي منا واما الشريف
المرتضى من الشيعة فانه توقف فيه لنا لو كان ذلك العلم نظريا لما حصل لمن
لا يكون من اهل النظر كالصبيان والبله ولما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس بنظري
اعترض ابو الحسين والمرتضى على هذا الوجه بكلام واحد وهو ان النظر في ذلك ليس الا ترتيب
العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة والمراهق لانه قد تقرر في عقولهم
علوم كثيرة يستنتجون من تركيبها علوما اخر سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكن معنا
ما يبطله من ثلاثة اوجه الاول ما ذكره ابو الحسين وهو ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم

او ظنون يتوصل بها الى علوم او ظنون وكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات
اخر فهو استدلالي والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا لا نعلم وجود ما اخبرنا اهل التواتر
عنه الا اذا علمنا انه لا داعي لهم الى الكذب ولا لبس في المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال
كون الخبر كذبا ثبت كونه صدقا الثاني ان السامع لخبر التواتر ما لم يقرر عنده كل واحد من هذه المقدمات
لم يحصل له العلم فكان ذلك العلم استدلاليا الثالث ان العلم بخبر التواتر لو كان ضروريا لكنا
مضطرين اليه بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين
على سبيل الاضطرار اذ لو كان يمتنع ان نعلم بالضرورة كل ما نعلم كون هذا العلم ضروريا كما
في سائر العلوم الضرورية ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا العلم ليس بضروري الثالث دليل
الخصم وهو انه لو جاز ان نعلم ما يغيب عن الحس بالضرورة لجاز ان نعلم المحسوس بالاستدلال لان
ولما بطل هذا بطل الاول ايضا والجواب قوله ذلك الاستدلال ممكن من كل احد
قلنا نعم لكن الشأن انما هو في تحصيل مفرداته وتركيب الاستدلال غامض جدا وهو الجواب بعينه عن
المعارضة الاولى والجواب عن الثانية ان كون العلم ضروريا كيفية لعلم ومن الجائز ان يكون
اصل الشيء معلوما ولا تكون كيفيته مجهولة وعن الثالثة انه لا بد من الجامع **المسئلة الرابعة**
استدل ابو الحسين البصري على ان خبر اهل التواتر صدق فقال لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان
يكونوا ذكروه مع علمهم بكونه كذبا او لا مع علمهم بذلك والقسمان باطلان فبطل كونه كذبا
فتعين كونه صدقا وفي هذا نظر لانه لا يفيد العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يذكره المخبرون مع علمهم بكونه كذبا
لانهم على هذا التقدير اما ان يكونوا قصدوا فعل الكذب لغرض ومرجح او لا لغرض ومرجح والثاني
محال لما ثبت ان الفعل لا يحصل بدون المرجح ولانه يلزم ترجح احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهو
محال واما ثانيا فلان كونه كذبا جهة قبح وجهة القبح صارفة عن الفعل ومع حصول الصارف
القوي عن الفعل يستحيل حصول الفعل الا لداع اقوى من ذلك الصارف واما القسم الاول
وهو انهم قصدوا فعل الكذب لغرض فذلك الغرض اما نفس كونه كذبا او شيء اخر والاول باطل
لان كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعاء والثاني باطل لان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا
وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا لداع
واحد من هذه الاقسام او يقال فعل بعضهم للبعض الاخر وعلى كل التقديرات فاما ان
يحصل تلك الدواعي مع التراسل او لا مع التراسل وهذه الاقسام باسرها باطلة اما انه لا يجوز
ان يكون لدين فلان قبح الكذب متفق عليه سواء كان ذلك بالعقل او بالشرع فكان
ذلك صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية فقد يكون راجحا على الكذب
وقد يكون لاجل ان يسمع غيره شيئا غريبا ولكن لا اصل له وهذا اولا باطل لان الكثير
من الناس لا يرضى بالغرض الكثير في مقابلة الكذب ولو احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني

واما الرهبة فهي لا تكون الا من السلطان لكن السلطان لا يقدر على ان يحمل الجمع العظيم على
الكذب الا نرى ان السلطان لا يمكنه ذكر جميع اهل بغداد لانه لا يعلم كل واحد منهم
حتى يجعله مضطرا الى ذكر الكذب ولان السلطان كثيرا ما يخوف الناس عن التحدث بكلام مع
انهم اخرا لا يتركونه حتى يصير مشهورا بينهم ولانا نعلم في كثير من الامور انه لا غرض للسلطان
في ان يخبر عنه بالكذب ولا يجوز ايضا ان يقال الجماعة العظيمة تجمعهم الرغبة وبعضهم الرهبة
وبعضهم التدين لان ذلك انما في جماعة عظيمة ابعاضها جماعات عظيمة فتعود الشكوك المذكورة
في كل واحد من هذه الدواعي واما القسم الثاني وهو انهم لم يتواطؤا لكنهم لم يعلموا كذبهم فذلك لا يمكن
الا اذا اشتبه عليهم الشي بغيره ولا اشتباه في المحسوسات بل هو شرط خبر التواتر ان يكون واقعا
عما علم وجوده بالضرورة هذا اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة اما اذا توسط بين المخبر الذي
شاهد ذلك واسطة واحدة او وسائط فانه لا يحصل العلم بخبرهم الا اذا علمنا كون الوسائط وسائط
متصفين بالصفات المعتبرة في اصل التواتر وذكر انما نعلم بطريق الاولى ان اهل التواتر الذين
رأيناهم اخبروا ان الذين بعدهم كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة في اهل التواتر الثاني
ان كل ما ظهر بعد خفا وتقوى بعد ضعف فلا بد وان يستمر فيما بين الناس حدوثه وقت حدوثه
فان مقالة الجهمية والكرامية لما حدثت بعد ان لم تكن لا جرم اشتهر في الناس وقت حدوثهما
فلما لم يظهر شي من ذلك علمنا ان الامر كان كذلك في كل الازمنة فهذا تمام الاستدلال
والاعتراض عليه انا نقول لابي الحسين اما ان يكون غرضك من هذا الاستدلال الطعن في ان
يكون الخبر مفيدا او التقرير لانا بينا ان ما ذكرته يفيد التقرير ان التقسيم المفضي للتقرير ان
يكون مترددا بين النفي والاثبات ثم يبطل كل قسم سوى المطلوب فيكون قاطعا وهو الذي
ذكره ابو الحسين ليس كذلك فليس في هذه الاشياء التقرير لم لا يجوز ان يقال الكذب الغرض قوله هذا
الفعل بدون المرجح محال قلنا لا نعلم بديهيا انه ينفي الجبر ولا نقول به بيان انه يقتضي
الجبر ان قدرة العبد صالحة للفعل والترك والا لزم الجبر فلو ترجح احد الطرفين على الاخر لا
لمرجح فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد الطلب فانه فعل يرجح احد الطرفين دون
الطرف الاخر فان كان ذلك المرجح اخر من فعله لزم التسلسل او ينتهي الى مرجح ليس من فعله
فعند حصول ذلك المرجح الذي ليس من فعله اما ان يكون ترتب الاثر عليه واجبا او لا يكون
فان كان الاول لزم الجبر وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته فالالزام عليك وارد
اما انه باطل فلانه اذا لم يجب ترتب الاثر عليه جاز حينئذ ان يترتب عليه في بعض الاوقات دون الاخر
وجاز في وقت اخر ان لا يترتب اذ لو لم يجز ذلك اصلا لما كان ذلك مرجحا تاما وكلامنا في المرجح التام
واذا كان كذلك فترتب الاثر عليه في احد الوقتين دون الاخر اما ان يكون لمرجح يختص بذلك الوقت
دون الوقت الثاني واما ان لا يكون كذلك فان كان لاجل حصول المرجح ما كان المرجح

التام حاصلا لكنا فرضناه حاصلا هذا خلف ثم انا ننقل الكلام الى تلك المرتبة فيبين انها من
فعل الله تعالى وبعد حصولها فان وجب ترتب الاثر عليها لزم الجبر وان لم يجب افتقر الى مرجح
اخر لا الى نهاية وهو محال واما ان لم يكن ترتب الاثر على ذلك المرجح في ذلك الوقت لاجل حصول
مرجح في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كانت نسبة تلك المرتبة الى زمان ترتب الاثر عليه
ولا ترتبه عليه على السواء لا لمرجح ولا لمخصص البتة فيكون اختصاص ذلك الوقت بترتب ذلك
الاثر عليه دون الوقت الثاني ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من
غير مرجح وهو محال فقد بان بهذا انه ما لم يحصل للعبد مرجح من قبل الغير يمتنع ان يكون
فاعلا واذا حصل المرجح وجب ان يكون فاعلا وهذا هو الجبر واما ان يقدر ان لا يجب ذلك فالاشكال
وارد لان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان اللاوجود واقعا لا عن مرجح اصلا
لان عند حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم فعند حصول مرجح الوجود لو حصل
العدم لكان حصوله لا عن مرجح واذا جوزت ذلك بطل قولك الفعل لا يقع الا عن الداعي
فلم لا يجوز ان يكذب اهل التواتر لا لداعي واما قولنا ما كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعاء فهذا
بنا على ان الكذب قبيح لكونه كذبا وقد مر الكلام في ابطاله في اول الكتاب سلمنا لكن عند حصول
الصارف لا يقع الفعل وقولنا لا يقع العدم يقتضي جواز ان يقع الوجود فلم جوزت
مع الصارف عن الفعل ان يوجد الفعل فلم يلزم من كون الكذب جهة صرف امتناع ان يوجد
الكذب سلمنا انه لا بد من داعي فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا
ومتى كان كذلك اقدم الفاعل على الكذب لا لغرض اخر سوى كونه كذبا فان قلت انه من المحال
ان يشتهي العاقل ان يكذب بمجرد كونه كذبا سلمنا جوازه لكن في حق الواحد والاثنين اما في
حق الجمع العظيم فمحال وهذا كما انه جاز على كل واحد منهم وحده ان يأكل في الساعة المعينة
من اليوم المعين طعاما واحدا لكن لا يجوز اتفاق الكل عليه قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم
امتناع ذلك فما الدليل عليه كيف ونرى المعاندين للكذب يحبونه لا يصبرون عنه وان كانوا
يعلمون ان ذلك يضرهم عاجلا واجلا واذا كان كذلك علمنا ان دعوى الضرورة باطلة وعن الثاني
لا نسلم ان استقرار العادة يفيد ظنا قويا بان الخلق لا يتفقون على اكل طعام معين في وقت معين لكن
لا نسلم حصول القطع التام بذلك كيف وذلك جائز على كل واحد منهم وصدوره من واحد منهم لا يمنع
صدوره عن الثاني فيكون صدوره عن كلهم كصدوره عن كل واحد منهم ومع هذا الحجة المفضية على
الجواز كيف تدعي الضرورة في امتناع سلمنا انه لا بد من غرض سوى كونه كذبا ثم قلت ان
ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا او رغبة او رهبة وما الدليل القاطع على الحصر سلمناه
فلم لا يجوز ان يكون دينيا قوله حرمة الكذب متفق عليها قلنا مطلقا لا نسلم فان كثيرا
من الناس يعتقدون ان الكذب المفضي الى حصول مصلحة في الدين او الدنيا جائز بل واجب

ولذلك يرى جمعا من الزهاد وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات و
زعموا ان غرضهم منه حمل الناس على العبادات فاذا كان كذلك فلعلهم اتفقوا على الكذب لما انهم
اعتقدوا فيه حصول مصلحة دينية وان كان لا يحصل ما يحملوه كما انه ليس لهم غرض ديني فلم لا يجوز
ان يكون لهم غرض دنيوي قوله الرغبة اما اخذ المال او استماع الغير كلاما عربيا قلنا اين الدليل
على الحصر ثم اين الدليل القاطع على فساد هذين القسمين قوله الجماعات العظيمة لا يشتركون
في الرغبة في الكذب لاجل احد هذين الغرضين قلنا ان ادعيت الظن القوي فلا نزاع ولو ادعيت
الجزم المانع من النقيض فما الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك في العشرة والمائة ولم يكن ثبوت هذا
الحكم للبعض مانعا من ثبوته للباقي فلم قلت انه يمتنع كون الكل كذلك والذي يؤكده انا لو قدرنا
ان اهل بلدة علموا ان اهل سائر البلاد لو عرفوا ما في بلدتهم من الوباء العام لتركوا الذهاب الى بلدتهم
ولو تركوا ذلك لاختلت المعيشة في تلك البلدة وقدرنا ان اهل تلك البلدة كانوا على حكم الحال ان
في مثل هذه الصورة ان يطبقوا على الكذب وان كانوا اكثر من عدد اهل التواتر بعد امكان اتفاق الخلق
العظيم على الكذب لاجل الرغبة كما ذكرتم لا يجوز ان يكون للرهبة قوله السلطان لا يمكنه اخافة
الجمع قلنا ان ادعيت الظن القوي فمسلم وان ادعيت القطع فما الدليل فانه اذا جاز ذلك في اهل
[illegible] فلم لا يجوز امكان الكل وما الضابط فيما يجوز وما لا يجوز فان قلت احد
العلم الضروري [illegible] قلت هذا الاعتقاد ليس اقوى من اعتقادنا [illegible] حاصل
بوجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام فلم لا يدعون الضرورة في ذلك حتى يتخلصوا عن امثال هذه
الحكايات الضعيفة كما ذكر فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا والدواعي مختلفة بعضهم للرغبة وبعضهم
للرهبة وبعضهم بالتراسل وبعضهم بالمشافهة قوله الكلام في جماعة عظيمة اتفاقهما جماعات
عظيمة قلنا اما ان يكون من شرط اهل التواتر ان يكون اتفاقهم بالغير احد التواتر او ليس من
شرطهم ذلك والاول باطل والا لزم ان يكون كل واحد من اتفاقهم كذلك ويلزم التسلسل
والثاني حق وحينئذ يعرض الكلام فيما اذا كان الامر كذلك وحينئذ يبطل ما ذكرتم انهم ما كذبوا
عمدا لم لا يجوز ان يقال كذبوا سهوا لان الامر اشتبه عليهم لاشتباه كما في المحسوسات بدليل
العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا اخر مثل زيد
في شكله وتخطيطه وبهذا التقدير لا يبقى اعتماد على التواتر لجواز ان يكونوا قد رأوا مثل زيد
فظنوه زيدا ومما يؤكد ذلك ان جملة المعدنية والنباتية قد تشتبه بحيث يعسر تمييز بعضها
عن البعض وجزئي الحيوانات لا سيما الرديئة الخلقة قد تبلغ مشابهة بعضها بعضا الى حيث
يعسر التمييز واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الناس غايته انه نادر لكن الندرة لا تمنع
الاحتمال فان قلت انه تعالى يمتنع من خلق شخص مثل زيد لما فيه من التلبيس قلت
قد سبق جوابه الثاني وهو ان الغلط امر مشهور فان الانسان قد يرى المتحرك ساكنا وبالعكس

وذلك يقتضي حصول اللبس في الحس الثاني النقل وهو من وجهين الاول ان المسيح عليه السلام شبه بغيره
فان قلت هذا لا يلزم من وجوه احدها ان ذلك كان في زمان عيسى عليه السلام وخوارق العادة تجوز
في زمان الانبياء دون غيره من الازمنة وثانيها ان المصلوب يتغير خلقه وشكله فيكون الاشتباه اكثر
واما المباشرون لذلك العمل فكانوا قليلين يجوز عليهم الكذب عمدا وثالثها انهم نظروا اليه من بعيد
وذلك مظنة الاشتباه قلت الجواب عن الاول انه لو جاز ذلك في زمان الانبياء جاز مثله
في سائر المواضع وحينئذ لا يمكننا القطع بان الذي اوجب الصلوات الخمس هو المصطفى لجواز
ان يكون ذلك شخصا اخر شبه به وايضا فلم لا يجوز انخراق العادات في هذا الزمان لكرامات
الاولياء فان منعوها قلنا هذا لا يستقيم على قول ابي الحسين فانه لا يتمكن الا ان يقدر امتناع [illegible]
الا بالبرهان فقبل العلم بذلك البرهان يكون التجويز قائما والعلم بصحة خبر التواتر موقوف على فساد
هذا الاحتمال فوجب ان لا يحصل العلم بخبر التواتر لمن لم يعرف ما الدليل على امتناع الكرامات ونحن
الثاني لا نسلم انه انما يكون بعد الصلب والموت فاما حال الصلب فلا ونحن نعلم ان الاشتباه حصل
حال الصلب لانهم لو ميزوا بين ذلك الشخص وبين المسيح عليه السلام لما صلبوا ذلك الشخص وعن الثالث
ان الذين باشروا الصلب كانوا قريبين منه وناظرين اليه ولان النصارى يروون بالتواتر
انه بقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة بحيث رآه الجمع العظيم في ساعة النهار وذلك يبطل
قولكم الوجه الثاني روي ان جبريل عليه السلام جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي وان
الملائكة يوم بدر تشكلوا باشكال الادميين الوجه الثالث ربما يخيل له عند الخوف
الشديد او الغضب الشديد او الفكر الشديد صور لا وجود لها في الخارج وذلك مما يؤكد احتمال
الاشتباه سلمنا صحة دليلكم في التواتر عن الامور الموجودة فلم قلت ان خبر التواتر عن الامور
الماضية في القرون الخالية قد وجدت هذه الشرائط في كل الطبقات الماضية قوله في الوجه الاول
اهل التواتر في زماننا اخبروا بان اولئك الذين مضوا كانوا موصوفين بصفات اهل التواتر
وان الذين اخبروا كل واحد من اخبره كانوا كذلك الى ان انتهى الى الذين ادعى عليهم انهم سمعوا هذا الخبر
[illegible] من اناس كثيرين فاما ان يدعي عليهم ما ذكرتموه [illegible] لان اكثر الفقهاء والنحاة لا يتصورون
هذه الدعوى فضلا عن العوام فضلا ان يقال انهم علموا هذا الخبر وذكر بالضرورة قوله لو كان
حادثا لظهر زمان حدوثه قلنا لا نسلم ان كل مقالة ظهرت بعد الخفاء فلا بد وان يشتهر فيما بين
الخلق حدوث ظهورها فالجواز ان يضع الرجل الواحد مقالة ثم انه يذكرها لجماعة قليلين
وكل واحد من اولئك يذكر ذلك الخبر لجماعة اخرين من غير ان يسندوه الى القائل الاول الى ان يشتهر
ذلك الخبر جدا مع ان واحدا منهم لا يعرف حدوث تلك المقالة ولا زمان حدوثها وبهذا الطريق
حدث الاراجيف فيما بين الناس وبالجملة فعليهم اقامة الدلالة على فساد هذا الاحتمال ثم الذي
يفيد القطع بصحة ما ذكرنا ان الوقايع الكبار التي وقعت لعظماء الملوك الذين كانوا قبل الاسلام

بل كعينه وتابع نوح وادريس وموسى وعيسى عليهم السلام لم ينقل شيء منها الينا نقلا الا كان فضلا
عن التواتر مع كونها من الامور العظام فعلمنا ان وصول تلك الاخبار الينا غير واجب فان قلت
ذلك لتطاول المدة ولعدم الداعي الى نقلها قلت فلا بد من ضبط طول المدة وقصرها وايضا
فيلزم ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وابرهيم وجمشيد وافريدون مفيدا للعلم لانه لا يفيد
ثم لم يثبت استواء الطرفين والواسطة في نقل الرواة وذكره شيء في ماية او كان كذلك لكن
موضوعا لاشتهار الواضع في زمان الوضع فاذا لم يحصل عند تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر
العلم سلمنا ان ما ذكرته يدل على ان خبر التواتر يفيد العلم لكن معنا ما يبطله من وجوه احدها
لو افاد خبر التواتر العلم لافاد اما علما ضروريا او نظريا والقسمان باطلان فالقول
بالافادة باطل انما قلنا انه لا يفيد علما ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يلزم من فرض وقوع
الشك فيه شيء من القضايا او فرض عدمه وههنا يلزم من فرض وقوع الشك في غير هذه القضية
وقوعه فيها لانا لو جوزنا ان يكذبوا لا لغرض او لغرض من رغبة او رهبة او لوقوع الالتباس
مع احتمال الشك في هذه المقدمات لا يمكن الجزم بان الامر كما اخبروا عنه واذا كان كذلك
لم يكن هذا العلم ضروريا ولا جايز ان يكون نظريا لان النظر في الدليل لا يتاتى من الصبيان و
المجانين مع انه يجب ان لا يحصل لهم لكن اعتقاد الذي في هذا الباب للعقلا لا يزيد في القوة
على قوة اعتقاد الصبيان والبله فان ثم يكن اعتقادهم علما فكذا اعتقاد العقلا الثاني ان كون
التواتر مفيدا للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس الى الحس على ما تقرر بانه لكن اللبس متطرق اليه
على ما مر فوجب ان لا يفيد العلم الثالث لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل اما مع الجواز او مع
الوجوب فان حصل مع جواز ان لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر
يفيد العلم لا محالة بل يجري حصول العلم عقيب خبر التواتر مجرى حصوله عند سماع صرير الباب
ونعيق الغراب وان حصل مع الوجوب فاستلزم اما قول كل واحد او قول المجموع والاول
باطل اولا لانا نعلم بالضرورة ان القول الواحد لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول كل واحد
اذا كان مستقلا بالاستلزام فان وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران
مستقلان بالتاثير وهو محال فان وجدت على التعاقب فاذا حصل الاثر بالسابق استحال حصول
ذلك الاثر بعينه باللاحق لامتناع ايجاد الموجود واستحال ايضا حصول مثله باللاحق لاستحالة
الجمع بين المثلين فيلزم ان يبقى اللاحق خاليا عن التاثير فيكون العلة القطعية منفكة عن المعلول
وهو محال ولا جايز ان يكون المؤثر قول المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان بقي عند
الاجتماع كما كان عند الانفراد ولم يحدث عند الاجتماع امر زايد البتة فكما لم يكن الاستلزام
حاصلا عند الانفراد وجب ان لا يحصل عند الاجتماع وان حدث امر ما اما بالزوال او الحدوث
فان كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد عاد المحذور المذكور وان كان المجموع عاد

التقسيم المذكور فان كان لحدوث امر اخر لزم التسلسل واما ثانيا وهو ان المستلزمية نقيض
اللامستلزمية التي هي امر عدمي فكانت المستلزمية امرا ثبوتيا فان كان الموصوف به هو
المجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الاشيا الكثيرة وهو محال واما ثالثا فلان التواتر في
الاكثر انما يكون بورود الخبر عقيب الخبر واذا كان كذلك كان عند حصول كل واحد منهما يكون
المتقدم معدوما فلا يكون للمجموع وجود في زمان اصلا فيستحيل ان يكون المؤثر هو المجموع
لان الشي ما لم يوجد في نفسه لا يقتضي وجود غيره واما رابعا وهو الكلام المشهور في هذه المسئلة
ان قول كل واحد ما لم يكن مؤثرا وجب ان لا يكون قول الكل غير مؤثر كما ان كل واحد من الزنج
لما لم يكن ابيض استحال ان يكون الكل ابيض الوجه الرابع انه يستحيل ان يكون خبر التواتر
مستلزما للعلم لان المستلزم اما احاد الحروف وهو باطل او المجموع وهو محال لان المجموع
لا وجود له وما لا وجود له استحال ان يستلزم شيا اخر فان قلت الموجب هو الحرف الاخير
بشرط وجود سائر الحروف قبله او بشرط مسبوقية الحرف الاخير بسائر الحروف قلت الشرط
لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف السالفة غير موجودة حال حصول الاخير
وعن الثاني ان مسبوقية الشي بغيره لا يكون صفة وجودية والا كانت صفة حادثة فتكون مسبوقيتها
بالغير صفة اخرى فيلزم التسلسل واذا كانت المسبوقية امرا عدميا استحال ان يكون جزء
العلة ولا شرطها اما الذين سلموا ان خبر التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم لكن منعوا من
كون التواتر عن الامور الماضية مفيدا للعلم فقد احتجوا بان التواتر عن الامور الماضية وقع
عن امور باطلة فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس
والمانوية على كثرة كل واحد منهم وتفرقهم في الشرق والغرب اخبروا عن امور هي باطلة قطعا
عند المسلمين وذلك يقتضي القدح في التواتر فان قلت شرط التواتر استوا الطرفين
والواسطة وهو غير حاصل في هذه الفرق لان اليهود قل عددهم في زمان بختنصر والنصارى
كانوا قليلين في الابتدا وكذا القول في المجوس والمانوية قلت هب انهم صدقوا في ذلك لكن لا بد من استوا
الطرفين والواسطة لطريق الطريق اليه اما العقل او النقل او ما تركب منهما والعقل المحض
لا يكفي واما النقل فاما من الواحد او من الجمع وقول الواحد انما يفيد لو كان معصوما وهو
مفقود في زماننا واما الجمع فلان يقال اهل التواتر في زماننا على كثرتهم يجوزون انهم ابدا
كانوا كذلك لكن كما ان اهل الاسلام يدعون ذلك فهذه الفرق باخرها تدعي ذلك وليس
تصديق احدهما وتكذيب الاخر اولى من العكس واما المركب فهو ان يقال لو كان خبرنا
موضوعا لعرفنا ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف هذه الطريقة ثم ان جميع الفرق
يصححون تواترهم بمثل هذه الطريقة وليس تواتر احد الفريقين اولى من الاخر فاما
الذي يقال ان بختنصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم عدد التواتر قلنا هذا محال لان الامة

العظيمة المنتشرة في الشرق والغرب يستحيل نقلهم الى هذا الحد واما النصارى فلعلهم كانوا
بالغين في اول الامر الى حد التواتر لكن شرعهم حجة الى زمان ظهور محمد عليه السلام لكنه باطل
باتفاق المسلمين وما صادموه اخر من المعارضات مذكورة في كتاب النهاية وههنا اخر
الاعتراضات واعلم ان بعض هذه الاسولة والمعارضات لا شك ان فسادها اظهر
من صحتها لكن ذكرناها لئلا يكون في ادعا العلم الضروري في ادعا العلم التام وكان غرضنا من ايراد
في هذه الاسولة ان الذي قاله ابو الحسين من انه لا استدلال الخبر المتواتر على صدق المخبر به
امر يسهل تقريره في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل الحق ما بيننا بباب المناظرة
دون الكلام ولا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عن كل هذه الاسولة الان وذلك لانا نعلم
فانا نعلم بعد [illegible] عظيمة من البلاد كما نعلم ان علمه بوجود مكة وبمحمد رسول الله عليه السلام
اظهر من علمه بصحة هذه الاسولة والاعتراضات فيها من الاقسام [illegible] القسم المطلوب في الواضح
على الغي [illegible] فظهر ان الحق ما ذهبنا اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ لا احتاج الى
الخوض في الجواب عن هذه الاسولة لان التشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب

المسئلة الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي يعلم مخبرها بالاضطرار
الحجة علينا فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان يعتبر السامع حال
نفسه فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار صار محجوجا بها والا فالحجة عنه زائلة ثم انه بعد وقوع
العلم بخبرهم صح من بعد ان يبحث عن احوالهم فيقول لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع لنا
العلم بخبرهم واعلم ان ههنا امورا اعتبر في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا ظن انها معتبرة
مع انها في الحقيقة غير معتبرة اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان تكون راجعة الى
السامعين او الى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين فامران الاول ان لا يكون السامع
عالما بما اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال وتحصيل مثل الحاصل ايضا محال وتفسير
المقوية ايضا محال لان العلم الضروري يستحيل ان يصير اقوى مما كان من قبل اذا كان العلم
حاصلا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لم يكن لاخبار غيره تاثير في العلم به
الثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر عن النص على امامة علي
متواتر ثم لم يحصل به العلم لبعض السامعين فقال ذلك لانهم اعتقدوا نفي النص لشبهة
واحتج عليه بان حصول العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف
الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد
ذلك فان قلت الزمكم عليه ان يجوزوا صدق من اخبركم بانه لم يعلم وجود البلدان الكبار والحوادث
العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقد ذلك في نفيها قلت انه لا داعي يدعو العقلاء

الى سبق اعتقاد في هذه الامور لاشبهة في نفي تلك الاشياء اصلا اما ما يرجع الى المخبرين
فامران الاول ان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا عنه لان غير الضروري يجوز دخول
الالتباس فيه فلا جرم لما يحصل العلم به ولا ذكر ان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلام
ولا يحصل لهم العلم بها الثاني العدد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القاضي
ابو بكر اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا وانه توقف في قول الخمسة واحتج عليه بانه
لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين لوقع بخبر كل اربعة صادقين وهذا باطل فذاك مثله بيان
الملازمة انه لو وقع بقول اربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال في القائلين والسامعين
في جميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا الحاج بوجود مكة بعد قضائهم ثم هم باعيانهم يخبرونا
بوجود المدينة ولا نعرفها ولما لم يجز ذلك صح قولهما وانما قلنا ان العلم لا يحصل بخبر كل اربعة
لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين وجب ان يحصل له العلم بقولهم وحينئذ
يستغني عن التزكية وان لم يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا وحينئذ يستغني
ايضا عن التزكية ولما لم يكن كذلك لاجماعهم على وجوب اقامة الحد ولزوم بعضهم القاضي الى
صدقهم علمنا ان العلم لا يقع بخبر الاربعة فان قيل الملازمة ممنوعة قوله لو وقع العلم
بخبر اربعة صادقين ولا يقع بخبر اربعة صادقين اخرين لزم كذا وكذا قلنا لم قلت يلزم ذلك
بيانه ان العلم بخبر اخبار من فعل الله تعالى عندكم واذا كان كذلك جاز منه تعالى ان يخلق
ذلك العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه عند خبر اربعة اخرى ولا يجري العادة في ذلك على طريقة واحدة
ولئن كانت العادة في اخبار الجماعات العظيمة على طريقة واحدة كما ان التكرار على البيت الواحد
الف مرة بسبب الحفظ في العادة المطردة واما التكرار مرتين او ثلثا فقد يكون سببا للحفظ وقد
لا يكون والعادة فيه مختلفة سلمنا انه يلزم من اطراد العادة في شي اطرادها في مثله لم قلت
يلزم من حصول العلم عند رواية اربعة حصوله عند الشهادة من اربعة بيانه ان الشهادة
وان كانت خبرا في المعنى لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ الخبر الذي ليس بشهادة ثم لا يجوز
ان يجري الله تعالى عادته بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله
عند لفظ الشهادة ولئن كان الكل خبرا سلمنا ان العادة [illegible] بين لفظ الخبر الذي ليس بشهادة وغير
متغير ثم لا يجوز ان يقال لما كان من شرط الشهادة ان يجتمع المخبرين عند الشهادة وذلك مما
يوهم الاتفاق على الكذب والحكم لم يفيد العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يوجب الجزم بان
قول الاربعة لا يفيد العلم لكنه يوجب الجزم بان قول الخمسة لا يفيد ايضا لان القول الخمسة
لا يفيد ايضا لان قول الخمسة لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا فان كانوا صادقين وجب ان
يفيد العلم الضروري وان لم يحصل العلم بصدقهم وجب القطع بكذبهم فهذا يقتضي ان يكون
الخمسة كالاربعة في القطع بانها لا يفيد علمنا ذلك لكن لزمهم ان يقطعوا بان شهود الزنى

الكاملة لا يفيد العلم بعين ما تقدم ذكره في الخمسة والجواب اما عن الاسولة الثلثة الاولى
فوارنه ان الجواب عنها واما المعارضة بقول الخمسة فالجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم
بخبر خمسة والحاكم انما لم يعلم صدق هؤلاء الخمسة وان وجب عليه اقامة الحد لجواز ان يكون
اربعة منهم شاهدوا وذكروا والخامس ما شاهد فيلزم اقامة الحد بقول الاربعة منهم وان لم يعرفهم
باعيانهم وكان الخامس كاذبا بادا وجب عليه البحث عن احوالهم وهذا الحال الاربعة فانه اذا
لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون واحد منهم كاذبا وبهذا القدر يسقط الحد بقولهم ولزم
الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم فظهر الفرق واعلم ان هذا الجواب يقتضي القطع بكذب
واحد من الخمسة او القطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا والقول بانه لا يلزم من كون
قول خمسة مفيد العلم قول لا يلزمكم ان تقطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل القسامة قلنا اهل العراق
يقولون يحلف خمسون من المدعى عليه كل واحد منهم على انه ما قتل ولا عرف قاتلا فكل واحد
منهم يخبر عما عرفه ما يخبر عنه الاخر وعند الشافعي رضي الله عنه يحلف خمسون من المدعين
كلهم كل واحد منهم بحسب ظنه فيخبر كل واحد منهم بغير المخبر الاخر **المسئلة الثانية** الحق
ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم فلا عدد الا ويجوز غير مستبعد في العقل صدور
الكذب عنهم وان الناقص منهم بواحد او الزائد عليهم بواحد لا يتميز عنه في جواز الاقدام على
الكذب ومنهم من اعتبر فيهم عددا معينا وذكروا وجوها احدها اثنا عشر عدد نقباء موسى
عليه السلم وثانيها العشرون وهو قول ابي الهذيل لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم
وثالثها الاربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين
ورابعها السبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وخامسها ثلثمائة وبضعة عشر
عدد اهل بدر وسادسها عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل ذلك تقييدات لا تعلق لها بالمسئلة
فان قلت اذا جعلتم العلم معرفا لكمال العدد تعذر عليكم الاستدلال به على الخصم قلت
انا لا نستدل بشيء على حصول العلم بالخبر المتواتر بل المرجع فيه الى الوجدان كما تقدم بيانه
فهذا هو الشرايط الاربعة في خبر التواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة فاما اذا نقلوا
عن قوم اخرين فالواجب حصول هذه الشرايط في كل تلك الطبقات ويعبر عن ذلك بوجوب
استواء الطرفين والواسطة اما القسم الثاني وهو الشرايط التي اعتبرها قوم مع انها غير
معتبرة فاربعة الاول ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو
اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق كان اخبارهم مفيدا للعلم الثاني
ان لا يكونوا على دين واحد وهذا الشرط اعتبره اليهود وهو باطل لان التهمة لو حصلت
لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد او على اديان ولو ارتفعت حصل العلم كيف كانوا

الثالث ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد والقول فيه ما تقدم والرابع شرط ابن
الراوندي وجود المعصوم في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب وهو باطل لان المفيد حينئذ قول
المعصوم لا خبر اهل التواتر **المسئلة الثالثة** في خبر التواتر من حيث المعنى مثاله
ان يروي واحد ان حاتما وهب عشرة من العبيد واخر انه وهب خمسة من الابل واخر انه وهب
عشرين ثوبا واخر الى ان يروي كل واحد منهم من هذا الجنس شيئا فهذه الاخبار تدل على سخاوة حاتم
من وجهين الاول ان هذه الجزئيات مشتركة في كل واحد منها كونه سخيا والراوي للجزئي بالمطابقة
راوي للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغ رواته التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر الثاني
ان يقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لابد وان يكون الواحد منهم صدقا واذا كان كذلك
فقد صدق خبر واحد من هذه الجزئيات المروية ومتى ثبت ذلك ثبت كونه سخيا والوجه الاول لان
بالمرة الواحدة لا تثبت السخاوة **الباب الثاني** فيما عدا التواتر من الطرق الدالة
على كون الخبر صدقا القول في الطرق الصحيحة وهي ثمانية الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره
بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال الثالث خبر الله تعالى صدق باتفاق
ارباب الملل والاديان ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب اختلافهم في مسئلة الحسن والمخلوق
واما اصحابنا فقد قال الغزالي يدل عليه دليلان احدهما اخبار الرسول على امتناع الكذب على الله تعالى
والثاني ان كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر
يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله محال ولقائل ان يعترض على الاول بان العلم بصدق
الرسول يتوقف على دلالة المعجز على صدقه وذلك انما كان لان المعجز قائم مقام التصديق
بالقول فاذن تصديق الرسول عليه السلم مستفاد من تصديق الله تعالى اياه وذلك انما يدل صدق
لو ثبت ان الله تعالى صادق عليه اذ لو جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه النبي عليه السلم كونه صادقا
فاذن العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق الله تعالى فلو استفدنا العلم بصدق الله من
صدق الرسول لزم الدور فان قلت لا نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى الرسول على كونه صادقا
يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله للشخص المعين انت رسولي جاري مجرى قول
الرجل لغيره انت وكيلي فان هذه الصيغة وان كانت اخبارا في الاصل لكنها انشاء في العرف والانشاء
لا يتطرق اليه الصدق والكذب واذا كان كذلك فقول الله للرجل المعين انه رسولي يدل على
رسالته سواء قدر ان الله تعالى صادق او لم يقدر ذلك وعلى هذا سقط الدور قلت
هب ان قوله في حق الرسول المعين انه رسولي انشاء غير محتمل للصدق والكذب لكن الانشاء
انما هو في الاحكام الوضعية لا في الامور الحقيقية واذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالى
له انت رسولي ان يكون الرسول صادقا في كل ما يقول لان كون ذلك الرجل صادقا امر
حقيقي والامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كونه

الرسول صادقا فيما يخبر عنه لا من قبل كون الله تعالى صادقا وحينئذ يلزم الدور وعن الثاني
ان البحث في اصول الفقه غير متعلق بالكلام القائم بذات الله تعالى ليس بحروف ولا بصوت
بل عن الكلام المسموع الذي هو هذه الاصوات المتقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام القديم
بذات الله صدقا كون هذا المسموع صدقا فلعلمنا ان هذه الحجة مغالطة وايضا فلقائل ان يقول فلم قلت ان
الكلام القائم بذاته صدق فقوله لانه تعالى ليس بجاهل ومن لا يكون جاهلا استحال ان يخبر بالكلام النفساني
خبر الكذب قلنا هذه القضية غير بديهية فلا بد من البرهان واما المعتزلة فهم ظنوا ان هذا البحث ظاهر على
قواعدهم فقالوا الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ولم اعترض لمن يقول البحث عن ان الله تعالى لا يقبح عليه
الكذب يجب ان يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب لان التصديق مسبوق بالتصور فنقول
اما ان يكون المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سوا كان لو اضمر
فيه زيادة او نقصان لصار صحيحا واما ان يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه بحسب
الظاهر بل لا يمكن ان يضمر فيه ما عنده يصير مطابقا وان اردتم بالكذب المعنى الاول لم يمكنكم ان تحكموا
بقبحه وبانه لا يجوز ذلك على الله تعالى لان اكثر العمومات في كتاب الله مخصوص واذا كان كذلك لم
يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار والنقصان باتفاق اهل الاسلام في كتاب
الله تعالى حتى انه حاصل في اوله فان الناس اختلفوا في معنى بسم الله الرحمن الرحيم فمنهم من قدر المضمر
وهو الامر او الخبر ومنهم من اخره وكذا القول في الحمد لله رب العالمين قالوا معناه قولوا الحمد لله
فالاضمار متفق عليه وان المعتزلة اتفقوا على حسن التعاريض مع انه لا معنى لها الا الخبر الذي
يكون ظاهره كذبا ولكنه عند اضمار شرط خاص او قيد خاص يكون صدقا واذا كان كذلك ثبت
انه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى بالوجه الاول واما التفسير الثاني فمسلم انه قبيح بتقدير
الوقوع ولكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كونه كذبا الا وهو بحال لو اضمر فيه زيادة
او نقصان لصار صدقا فعلى هذا التقدير يرتفع الامان عن جميع ظواهر الكتاب والسنة
فان قلت لو كان مراد الله غير ظواهرها لوجب ان يبينها والا كان ذلك تلبيسا ان عنيت
به انه تعالى فعل فعلا لا يحتمل الا التجهيل والتلبيس فهو غير لازم لانه تعالى لما قرر في عقول
المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد فيبعد عن مذكور معه ثم الذي لك
بان بين للمكلف وقوع ذلك في الآيات والاخبار فلو قطع المكلف بمقتضى الظاهر كان وقوع
المكلف في ذلك الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى حيث قطع في غير موضع القطع وهذا لا
قول في انزال المتشابهات فانها وان كانت موهمة للجهل الا انها لم يكن متعينة لظواهرها بل
كان فيها احتمال الغير تلك الظواهر الباطلة لا جرم كان القطع بذلك تقصيرا من المكلف لا تلبيسا
من الله تعالى وعن الثاني انا لو ساعدنا انا لو ساعدنا على انه لا بد لله تعالى في كل فعل من غرض
معين لكن لم قلتم انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة والبيان انه ليس الغرض

من انزال المتشابهات فهم ظواهرها بل الغرض من انزالها امور اخر فلم لا يجوز ان يكون ها هنا
كذلك فان قلت هب ان انزال المتشابهات مشروط بان يكون الدليل قائما على امتناع ما اشعر به
ظاهر اللفظ فما لم يحصل هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا قلت لا نسلم ان انزال المتشابه
غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظاهر معلوما للسامع بل هو مشروط بان يكون ذلك الدليل
موجودا في نفسه سوا علمه السامع لذلك المتشابه او لم يعلمه واذا كان كذلك فلم يعلم السامع انه ليس
في نفس الامر دليل يبطل لذلك الظاهر لا يمكنه اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل العقلي
المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل لانا بينا في الكتب الكلامية انه لا يلزم من عدم العلم بالشيء
العلم بعدم الشيء واذا كان كذلك فالظاهر سمعه لا يجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع
من حمله على ظاهره واذا كان هذا التجويز قائما امتنع الوثوق بشيء من الظواهر على مذهب
المعتزلة البتة لما بينا ضعف هذه الطرق فالذي نعول عليه في المسألة ان الصادق اكمل من
الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا حال كونه صادقا افضل واكمل
من الله وذلك معلوم البطلان بالضرورة فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب
الرابع خبر الرسول صلى الله عليه وسلم قال الغزالي رحمه الله ودليل صدقه دلالة المعجزة على
صدقه مع استحالة ظهور المعجز على يد الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا لعجز الله عن تصديق رسله
وللقائل ان يقول ان كان يلزم من اقتدار الله تعالى على اظهار المعجز على الكاذب عجزه عن تصديق
الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين عنه اولى من الاخر
وايضا اذا فرضنا ان الله تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض اما ان
يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن بطل قوله انه لا يلزم من قدرة الله تعالى على
اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يكن ذلك ممكنا لم يلزم العجز لان
العجز انما يتحقق عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه الا ترى ان الله لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه
وايضا اذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق رسله الا اذا استحال منه اظهار المعجز
على يد الكاذب وجب ان يعرف اولا ان ذلك هل هو محال ام لا وان لا يستدل بامتناع قدرته على
تصديق الرسل على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو
دور وايضا اذا تاملنا علمنا ان ذلك غير ممتنع لاجل المصلحة لما كان مقدورا لله تعالى
وممكنا في نفسه ولم يقبح من الله تعالى فعله في شيء من الاوقات ولا شيء من الجهات فان قال
زيد كاذبا انا رسول الله يستحيل ان يغلب المنكر ممتنعا والمقدور معجوزا اصلا اذ ذلك المعجز
يدل على كونه صادقا في ادعاء الرسالة فقط او على صدقه في كل ما يخبر عنه مع بيانه ان
الرجل لما ادعى الرسالة واقام المعجز فان المعجز دل على صدقه فيما ادعاه وهو كونه رسولا
لا على صدقه في غير ما ادعاه فان الرسول لما ادعى فكونه صادقا في جميع الامور لا يعلم

انه ادعى الصدق في كل الامور فاذن مع المطلوب ثم انا اقمنا الدليل على انه ادعى كونه صادقا
في كل ما يخبر عنه ثم اقام المعجز عليه وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة وكيف والعلماء
اختلفوا في جواز الصغاير على الانبياء بل جوز بعضهم الكباير عليهم واتفقوا على جواز السهو
والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهر المعجز عقيب ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه وجب
الجزم بتصديقه في الكل والا فلا الا القدر المدعى فقط الخامس خبر كل الامة عن الشيء يجب ان يكون
صدقا لقيام الدلالة على ان الاجماع حجة السادس خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم
من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم البالغ الى حد التواتر اذا اخبر كل واحد منهم
عن شيء غير ما اخبر عنه صاحبه فلا بد وان يقع فيها ما يكون صدقا ولذلك نقطع بان في الاخبار
المروية عنه عليه السلم على سبيل الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه السابع اختلفوا في
ان القراين هل تدل على صدق الخبر ام لا فذهب النظام وامام الحرمين والغزالي اليه والباقون
انكروه احتج المنكرون بامور الاول ان الخبر مع القراين التي يذكرها النظام لو افاد العلم
لما جاز انكشافه عن الباطل لكن قد ينكشف عنه لانا قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع القراين
التي يذكرها النظام من البكاء عليه والصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد ينكشف عن الباطل
فيقال انه اغمي عليه او لحقته سكتة او اظهر ذلك ليعتقد السلطان موته فلا يقتله فثبت ان
هذه القراين لا تفيد العلم الثاني لو كانت القراين هي المفيدة للعلم لجاز ان يقع العلم عند خبر التواتر
لفقد تلك القراين ولما لم يجز ذلك بطل قوله الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب ذلك
في كل خبر واحد كما ان الخبر المتواتر لما اقتضى العلم في بعض المواضع اقتضاه في كل المواضع والجواب
عن الاول ان الذي ذكرتموه لا يدل على ان القدر من القراين لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل
العلم بشيء من القراين لان القدح في صور خاصة لا يقتضي القدح في كل الصور وعن الثاني ان
النظام يلتزم ويقول خبر التواتر ما لم يحصل فيه القراين لم يفد العلم ومن يسلم القراين انه يعلم انه
ما جمعهم جامع من رغبة او رهبة او القياس سلمنا ذلك لكن لا يلزم من قولنا القراين تفيد
العلم قلنا انما هي المفيدة وبتقدير ان يكون هي المفيدة فلم قلتم انه يجوز انفكاك خبر
التواتر عنها وعن الثالث ان خبر الواحد انما يفيد العلم لا لذاته فقط بل لمجموع القراين
فمتى حصل ذلك المجموع في اي خبر كان افاد العلم وايضا فالعلم الحاصل عقيب خبر التواتر
عندكم حاصل بالعادة ويجوز ايضا ان يكون حصوله عقيب القراين ايضا بالعادة واذا كان
كذلك جاز ان يكون هذه العادة مختلفة وان كانت مطردة في التواتر والمختار ان القرينة
قد تفيد العلم الا ان القراين لا تفي العبارات بوصفها فقد يحصل امور يعلم بالضرورة عند
العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا مع انا لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الامور لعجزنا
عنه وان الانسان اذا اخبر عن كونه عطشانا وقد يظهر على وجهه ولسانه من امارات

العطشان ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض اذا اخبر عن الم في بعض اعضائه مع انه يصيح ويرى
عليه علامات ذلك الالم ثم ان الطبيب يعالجه بعلاج لو لم يكن المريض صادقا في قوله لكان
ذلك العلاج قاتلا له فهاهنا يحصل العلم بصدقه وبالجملة فكل من استقرأ العرف عرف ان
مستند اليقين في الاخبار ليس الا القراين وثبت ان الذي قاله النظام حق

القول

في الطرق الفاسدة وهي ستة الاول اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلم عن شيء والرسول
ترك الانكار عليه قال بعضهم ذلك يدل على كون ذلك الخبر صدقا والحق ان يقال ان ذلك الخبر اما
ان يكون خبرا عن امر يتعلق بالدين او بالدنيا فان كان عن الدين فسكوته عليه السلم عن الانكار
يدل على صدقه لكن بشرطين احدهما ان لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم والثاني ان يجوز تغير
ذلك الحكم عما سبق فيما قلناه وانما وجب اعتبار هذين الشرطين لانه لو كان الحكم قد تقدم وانما عدم
تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استيناف البيان وبهذا لا يلزم عليه تجويز الانكار
حالا بعد حال على الكفار واما القسم الثاني وهو الخبر عن امر يتعلق بالدنيا فسكوته عليه السلم يدل
على الصدق بشرطين احدهما ان يستشهد بالنبي عليه السلم ويدعي عليه علمه بالمخبر عنه وثانيهما
ان يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلم بتلك القصة مع كل واحد من هذين الوجهين يجب صدق المخبر
اذ سكوت الرسول هاهنا موهم للتصديق فلو كان المخبر كاذبا لكان الرسول قد اوهم تصديقه
وانه غير جايز فاما اذا علمنا ان الرسول عليه السلم لم يعلم المخبر عنه او جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من
السكوت عن التكذيب حصول التصديق لانه عليه السلم لعله سكت لكونه متوقفا في الامر
الثاني قالوا اذا اخبر الواحد بحضرة جماعة كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب
كان ذلك دليلا على صدقه لانهم اما ان يكونوا قد سكتوا بعد علمهم بكذبه او لا مع علمهم بكذبه
والاول باطل لان الداعي الى التكذيب قائم والصارف زائل ومع حصول هذين الشرطين يجب
الفعل فلما لم يوجد دل على انهم لم يعلموا كذبه وانما قلنا ان الداعي حاصل لان من استشهد على
خبر كذب فاراد الصبر عن التكذيب وجد في نفسه مشقة عظيمة من ذلك الصبر وذلك يدل على حصول
الداعي وانما قلنا ان الصارف زائل لان ذلك الصارف اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يعمهم من الرغبة
والرهبة ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لا يجتمعون على كتمان الرخص والغلاء العظيم
واما القسم الثاني وهو ان يقال سكتوا لعدم علمهم بكذب القائل فباطل لانه يبعد في الجمع العظيم
ان لا يطلع واحد منهم عليه واعلم ان هذا الطريق لا يفيد اليقين بل الظن لانه لا يمكننا القطع
بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة او رهبة مانعة من السكوت ولئن سلمنا ذلك لكن
لا يستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كاذبا اذ ربما لم يتعلق لهم به غرض فلم يبحثوا عنه
الثالث زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري على ان الاجماع
على العمل بموجب الخبر يدل على صحة الخبر وهذا باطل لوجهين الاول ان عمل كل الامة بمقتضى الخبر

لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر يوجب ان لا يدل على صحة الخبر اما الاول فلان العمل
بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم به متوقفا على القطع به واما الثاني فلانه لما لم
يتوقف عليه لم يلزم من ثبوته ثبوته الثاني ان عملهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز ان يكون لدليل آخر
لاحتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد احتجوا بان المعلوم من عادة السلف انهم لما قطعوا
بصحته وبرد مدلوله بعضهم وعمله الاخرون والجواب هذه العادة ممنوعة بدليل انهم اتفقوا
على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن الرابع قال بعض الزيدية نقل النقل مع توفر الدواعي على ابطاله
يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فانه سلم بعلمها في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالها
وهذا ايضا ليس بشيء لاحتمال انه كان من باب الاحاد ثم اشتهر فما بقي الناس يحتمل
الورود عن اخفائها لان اضرارهم من امنه ولان حصلت لكن الدواعي من جهة الشيعة حصلت ولان
الناس اذا منعوا من اثباته فضله كانت محبتهم له وحرصهم على ذكر مناقبه اشد فلما ادى ذلم بينعثوا
الخامس اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع وامثاله بان الامة فيه على قولين منهم
من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف ايضا لاحتمال
ان يقال انهم قبلوه كما قبلوا خبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان خبر الواحد انما يقبل في العمليات
لا في العلميات وهذه المسئلة علمية فلما قبلوا هذا الخبر ههنا دل ذلك على اعتقادهم في صحته والجواب
لا نسلم ان كل الامة قبلوه بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه من اخبار الاحاد فلا يجوز
التمسك به في مسئلة علمية بلى هب انهم ما طعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من
جهة ولا جهة عدم الطعن مطلقا والله اعلم

الباب الثالث

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا وهو اربعة الاول الخبر الذي ينافي مخبره وجود
ما علم بالضرورة سواء كان العلوم بالضرورة حسيا او وجدانيا او بديهيا ومن هذا الباب قول
القائل الذي لم يكذب قط انا كاذب بهذا الخبر لان المخبر عنه بكونه كاذبا اما ان
يكون الاخبار وحدث قبل هذا الخبر او هو هذا الخبر والاول باطل لان تلك الاخبار ما كانت
كذبة فاخباره عن نفسه بكونه كاذبا فيها الكذب والثاني باطل لان الخبر عن الشيء متاخر في الرتبة
عن المخبر فلو جعلنا الخبر عن المخبر عنه لزم تاخر الشيء عن نفسه بالرتبة وهو محال الثاني
الخبر الذي يكون مخبره على خلاف الدليل القاطع ثم ذلك الخبر اما ان يحتمل تاويلا صحيحا او لا يحتمله
فان احتمله فاما ان يحتمل تاويلا قريبا او تاويلا مستعسفا فان كان قريبا جاز ان يكون النبي
عليه السلام قد تكلم لارادة ذلك المعنى كما في متشابهات الكتاب وان كان مستعسفا فالحكم اما بكونه
واما بانه كان معه زيادة او نقصان يصح الكلام معه مع انهم لم ينقلوا وكذا القول فيما لا يقبل
التاويل الثالث وهو في الحقيقة داخل تحت القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي
على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدينية كاصول الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن

في المنارة او لهما جميعا كالمعجزات ومتى لم يوجد ذلك دل على كذبه والخلاف مع الشيعة فانهم جوزوا
في مثل هذا الشيء ان لا يظهر لاجل الخوف والتقية لنا انا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون بين البصرة وبغداد
بلدة اعظم منهما مع ان الناس ما اخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عليه السلام اوجب عشر
صلوات لكن الامة ما نقلت الا الخمسة ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه فان قيل هذا
الكلام ظلم لان العلم بعدم هذه الامور اما ان يكون متوقفا على العلم بانه لو كان لوجب نقله او لا يكون
متوقفا عليه فان كان الاول وجب ان يكون الشاك في تلك المقدمة شاكا في هذا الفرع لكن الناس
كما يعلمون بالضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون بالضرورة عدم بلدة بينهما اكبر منهما والعلم
الضروري لا يكون متوقفا على العلم النظري وان كان الثاني فحينئذ العلم بعدم هذه البلدة غير
متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت ولا يلزم من عدم هذا عدم ذلك سلمنا توقف العلم بعدم
هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتموه مثال واحد ولا يلزم من حصول
الحكم في مثال واحد حصوله في كل الصور فان قستم سائر الصور على هذه الصورة
فقد بينا ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون ما به فارق الاصل الفرع شرطا في الاصل
او مانعا في الفرع ثم الذي يبين انه لا يجب ذلك في كل الصور امور احدها ان افراد الاقامة
وتثنيتها من اظهر الامور واجلاها ثم ان ذلك لم ينقل بالتواتر وثانيها القول في بيان الصلوة
من رفع اليدين والجهر بالتسمية كذلك امور ظاهرة مع انها لم ينقل نقلا متواترا وثالثها
انشقاق القمر وتسبيح الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين الاصابع
امور عظيمة ثم انها لم ينقل متواترا فان قلت ذلك لانهم استغنوا بنقل القرآن عن نقلها
قلت لا نسلم حصول الاستغناء بنقل القرآن لان كون القرآن معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر
والعلم بكون هذه الاشياء معجزات علم ضروري وكيف يقوم احدهما مقام الاخر سلمنا انه لا نزاع في
حصول التفاوت من هذه الجهة لكن لما كان القرآن دليلا قاطعا جاز ان يصير ظهوره واشتهاره
سببا لفتور الدواعي عن نقل سائر المعجزات وان كانت اظهر من القرآن فنقول لم لا يجوز ان
يقال ان ذلك النص قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين الخبر الغدير والمنزلة على امامة علي بن ابي طالب
وان كانت جلية الا ان ذلك صار سببا لفتور الدواعي عن نقل النص الجلي وربما ثبت
اقاصيص الانبياء المتقدمين والملوك الماضين ما نقلت نقلا متواترا وهو يقدح في قولكم
الجواب قوله العلم بعدم الواقعة العظيمة اما ان يتوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت
او لا يتوقف قلنا يتوقف عليه قوله العلم بعدم بلد بين بغداد والبصرة اكبر منهما علم ضروري
وهذه المقدمة نظرية والضروري لا يستفاد من النظري قلنا لا نسلم انه ضروري وذلك
فان كل من ادعى بلدة فاذا قيل له كيف عرفت عدمها فلا بد وان يقول لانها
لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كما اشتهر خبر بغداد والبصرة فعلمنا ان ذلك العدم مستفاد

علي معجز

من هذا الاصل قوله ما ذكرته مثال واحد قلنا لم نذكر ذلك المثال لنستخلص دليلا به بل لننبه
به على القاعدة الكلية قوله ينتقض ذلك بالاقامة قلنا اختلف اصحابنا في الجواب عنه على وجهين
الاول وهو قول القاضي ابي بكر لعل المؤذن كان يفرد مرة ويثني اخرى فان قلت لو كان
يجب ان ينقل بالتواتر كونه كذلك قلت يحتمل ان الحولي روى بعض ما راى واهمل الباقي لاعتقادهم
ان التساهل في مثل هذا الباب سهل لا يتعلق به غرض اصلي في الدين نفيا واثباتا والثاني لعلهم
عرفوا ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فلذلك تساهلوا فيها
ولما نشا قلوا فيها نسوا ما شاهدوها لا سيما وكانوا مشتغلين بالحروب العظيمة والذين شاهدوها
في زمان الرسول عليه السلام قتلوا وقلوا فصارت الرواية من باب الاحاد واما اختلافهم في الجهر
بالتسمية ففيه ايضا جوابان الاول لعل فعله فيه كان مختلفا والثاني انه عليه السلام كان اذا اشتد بالقراءة
اخفى صوته ثم يعلو صوته على التدريج وعلى هذا التقدير يجوز ان يسمع جهره بالتسمية القريب
دون البعيد واما ساير المعجزات قلنا لعل الذين شاهدوا تلك الاشياء كانوا قليلين فلا جرم ما
حصل النقل المتواتر واما الذين سمعوا النص الجلي في الامامة وان كانوا قليلين لكن ... ان
الرواية من الاحاد لا تكون حجة قطعية وان كانوا بالغين حد التواتر وجب ظهور النقل واما
انا ... ساير الانبياء فانما لم ينقل بالتواتر لانه لا يتعلق بروايتهما غرض اصلي في الدين
خلاف النص الجلي في الامامة الرابع الخبر الذي يروى في وقت تقدمت سنون فيه الاخبار فاذا
فتش عنها فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة علم انه لا اصل له واما في عصر
الصحابة حين لم تكن قد استقرت الاخبار فانه يجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره
المسئلة الثانية في ان الاخبار المروية عن الرسول عليه السلام احاد قد وقع فيها ما يكون
كذبا في بيان الداعي الى وضع الكذب عليه اما المقام الاول فالذي يدل عليه وجوه احدها
ما روي عنه عليه السلام انه قال سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا فلابد وان يكون قد كذبوا
عليه وان كان كذبا فقد كذبوا عليه ايضا وثانيها انه حصل في الاخبار ما لا يجوز نسبته
الى الرسول ولا يقبل التاويل واذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا وثالثها ما روي
عن شعبة ان نصف الحديث كذب اما المقام الثاني وهو سبب الكذب فاعلم انه
ذكر اما ان يكون من جهة السلف او من جهة الخلف اما السلف فهم منزهون عن تعمد الكذب الا
انه لو وقع فيه وجوه احدها ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل مكان اللفظ لفظا
اخر لا يطابقه في معناه وهو ان يرى انه تقدم مقامه وثانيها انهم كانوا لا يكتبون الحديث
في الغالب فاذا تقادم العهد فربما نسي اللفظ فابدل به لفظا اخر وهو يرى انه ذكر اللفظ المسموع
وربما نسي زيادة يصح بها الخبر وثالثها انه ربما ادرك الرسول وهو يروي متن الخبر ولم يذكر
اسناده الى غيره فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان عليه السلام يستانف الحديث اذا احس

بداخل يشكل له ومن ذلك ما روي انه عليه السلام قال الشؤم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت
عايشة انما قال رسول الله ذلك حكاية عن غيره ورابعها انه خرج الحديث على سبب وهو
مقصور عليه وفصيح معناه به واما هذا السبيل فينبغي ان يروى مع سببه فاذا لم يعرف سببه اوهم
الخطا كما روي انه عليه السلام قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال ذلك في تاجر دلس وخامسها
ما روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلام وكعب يروي اخبار اليهود والسامعون
ربما التبس عليهم ذلك فرووا الخبر انهم سمعوه من ابي هريرة وانهم سمعوه من كعب واما سبب الكذب
في الاخبار من جهة الخلف فوجوه احدها ان الملاحدة وضعوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول عليه السلام
تنفيرا للعقلاء منه كما يروى ذلك عن عبد الكريم بن ابي العوجا وثانيها ما يقال ان الامامية
يسندون الى الرسول كل ما صح عندهم عن بعض ائمتهم قالوا لان جعفر بن محمد قال حديثي
وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله فلا حرج عليهم اذا سمعوا منه حديثا
ان يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وثالثها ان يكون الراوي يرى جواز الكذب المؤدي
الى اصلاح الاتفاق من مذهب الكرامية انه اذا صح المذهب جاز وضع الاخبار فيه لان
ذلك سبب لترويج الحق فوجب ان يكون جايزا ورابعها الرغبة كما وضعوا في ابتداء دولة بني
العباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده **المسئلة الثالثة** في تعديل
الصحابة مذهبنا ان الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور المعارض بدليل الكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين وقوله السابقون
الاولون اما السنة فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله خير الناس قرني
وقد بالغ ابرهيم النظام في الطعن فيهم على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا وتحرير محصل
كلامه قال النظام راينا بعض الصحابة قادحا في البعض وذلك يقتضي توجه القدح اما في
القادح او في المقدوح فيه بيان المقدمة الاولى من وجوه الاول قال عمر بن الخطاب
والله لو اردت ان احدث عن رسول الله يومين متتابعين فاني سمعت كما سمعوا وشاهدت
كما شاهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم
عن حذيفة انه كان يحلف لعثمان بن عفان على اشيا بالله انه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا
له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله ابن عباس بلغه ان ابن عمر
يروي ان الميت ليعذب ببكاء اهله فقال ذهل ابو عبد الرحمن انما مر النبي عليه السلام
بيهودي يبكى عليه فقال انه ليبكى عليه وانه ليعذب ابن عمر عن النبي عليه السلام في
الضب انه قال لا اكله ولا احله ولا احرمه قال بئس ما قلت ما بعث الله النبي الا محلا او
محرما ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا

ثم قال أنتم الآن تسمعون ما أقول فذكروه لعائشة فقالت أتعلمون أن الذي كنت أقول اللهم
هو الحق قال النظام هذا هو الكذب لما روت فاطمة بنت قيس أن زوجي طلقني ثلاثًا
ولم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت
أو كذبت وقالت عائشة يا فاطمة قد فتنت الناس ومعلوم أنها كانت من المهاجرات مع أنها
عند عمر وعائشة كاذبة وأراد عمر ضرب أبي موسى في خبر الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد قال
النظام وأنتم تقولون لا يجوز تهمتهم كان علي يستحلف الرواة ولو كانوا غير متهمين لما حلفهم
وإن عليًا أعلم بهم منا حميد بن عبد الرحمن الحميري بعث ابن أخ له إلى الكوفة وقال سل لنا علي
ابن أبي طالب عن الحديث الذي رواه أهل الكوفة عنه في البصرة وإن كان حقًا تحولنا عنها
فأتى الكوفة ولقي الحسن بن علي فأخبره الخبر فقال له الحسن ارجع إلى عمك وقل له قال أمير المؤمنين يقول
إنا إذا حدثتكم عن رسول الله فإني أن أكذب على الله وعلى رسوله وإذا حدثتكم برأي فإنا
رجل محارب ويروى عنه هذا المعنى بروايات قال عمرو بن عبيد وهذا منه إلا وقص يسري
أن قوله أمرت أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين من ذكره وقوله في ذي الثدية ما كذبت
وما كذبت فإنه ربما كان الشيء عنده ظنًا فيقول إن الرسول أمرني لأن الرسول كان أمرًا
بكل حق ورويتم عن أبي سعيد الخدري وجابر وأنس أنه عليه السلام قال وذكر سنة مائة أنه لا
يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم روى أن عليًا قال لابن مسعود إنك تفتي الناس قال أجل و
أخبرهم أن الخير لآخر قال فأخبرني ما سمعت منه قال سمعته يقول لا يأتي على الناس مائة وعلى
الأرض عين مطرفة قال علي أخطأت أستك الحفرة وأخطأت أول فتواك إنما قال ذلك لمن
حضره يومئذ وهل الرجاء إلا بعد مائة أبو هريرة أنه قال عليه السلام الشمس والقمر ثوران
مكوران في النار يوم القيامة قال الحسن ما ذنبهما قال أبو هريرة أحدثك عن رسول الله وتقول
من الحسن ردع أبي هريرة قال علي لعمر في قصة الجنين إن هذا اجتهد وأنت قصروا وإن
كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا أمر على حكم بجواز الغش أبو الأشعث قال كنا في غزاة
وعلينا معاوية فأصبنا ذهبًا وفضة فأمر معاوية رجلاً أن يبيعها الناس في أعطياتهم فتسارع
الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فنهاهم فردوها فأتى الرجل معاوية فشكا إليه فقام
معاوية خطيبًا فقال ما بال أقوام يحدثون عن رسول الله أحاديث يكذبون فيها فقام
سمعت
عبادة فقال والله لنحدثن عن رسول الله وإن كره معاوية فهذا يدل إما على كذب عبادة
أو كذب معاوية ولو كذبنا معاوية لكذبنا أصحاب صفين كالمغيرة وسمرة وعمرو أن معونة
ولو كان كذابًا لما ولاه عمر وعثمان على الناس أن أبا موسى قام على منبر الكوفة لما بلغه
أن عليًا أقبل يريد البصرة فحمد الله ثم قال أهل الكوفة أنا والله أعلم ولا أحرص على
صلاح الرعية مني والله لقد نصحتكم حقًا كان لكم بيمين كاذبة فأستغفر الله منها وهذا إقرار

منه على نفسه باليمين الكاذبة روى أبو بكر وعمر يوم السقيفة أنه قال عليه السلام الأئمة من
قريش ثم رويتم أشياء مما تناقضه أحدها قول عمر إذ حضرته موته لو كان سالم حيًا
لما تخالجني فيه شك وسالم مولى امرأة من الأنصار وهي جار ببرانها وثانيها أنه عليه السلام قال
اسمع وأطع ولو كان عبدًا حبشيًا وثالثها قوله عليه السلام لو كنت مستخلفًا في هذه الأمة
أحدًا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد لما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال المرأة
والكلب والحمار يقطعون الصلاة مشت عائشة في خف واحد وقالت لأخالفن أبا هريرة
فإني ربما رأيت الرسول وسط السرير وأنا على السرير بينه وبين القبلة وروى أبو هريرة أنه
عليه السلام أن الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فلما ذكر لعائشة فقالت أنجاس
موتاكم وهذا التكذيب عن أبي هريرة أن عليًا بلغه أن أبا هريرة يبتدئ بالميامن في الوضوء
وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ وبدأ بمياسره وقال لأخالفن أبا هريرة إن أصحاب عبد الله
لما بلغهم خبر أبي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثًا قالوا إن
أبا هريرة مكثار فكيف يصنع بالمهراس لما روى أبو هريرة حديث خليلي قال علي رضي الله عنه
من كان خليلك وقال عمرو بن عبيد كأنه ما سمع قوله عليه السلام لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر
خليلاً لما روى أبو هريرة من أصبح جنبًا فلا صوم له أرسل مروان إلى عائشة وحفصة
فقالتا كان النبي يصبح جنبًا ثم يصوم فقال للرسول اذهب إلى أبي هريرة وأخبره بذلك فقال
أبو هريرة أخبرني بذلك الفضل بن عباس قال النظام وقد استبان كذبه من ثلثة أوجه أحدها
أنه استشهد ميتًا وثانيها أنه لو لم يكن منهما فيهم لما سألوا غيره وثالثها أن عائشة وحفصة
كذبتاه ولما روى الخدري خبر الربا عن ابن عباس نحن أعلم بهذا وما نزلت آية الربا
فقال الخدري أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول أنت ما تقول والله لا يظلني وإياك
سقف بيت وهذا تكذيب من ابن عباس وأبي سعيد لما قدم ابن عباس البصرة سمع
الناس يحدثون عن أبي موسى عن النبي عليه السلام فكتب إليه فقال أبو موسى لا أعرف منها إلا
حديثًا روي عن عمر كان إذا ولى أصحاب رسول الله الأعمال يشيعهم ويقول لهم عند الوداع
أقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام فلولا التهمة وإلا لما جاز المنع من العلم رووا
عن سهل بن أبي حثمة في القسامة ثم إن عبد الرحمن بن عيينة قال والله ما كان الحديث
كما حدث سهل ولقد وهم وإنما كان النبي عليه السلام كتب إلى أهل خيبر أن قتيلاً وجد بين أبياتكم
فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فوداه الرسول عليه السلام من عنده وقال محمد بن إسحاق سمعت
عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحالف بالله الذي لا إله إلا هو أن حديث سهل ليس كما
حدث قال أصحاب الشعبي له إنك لا ترى طلاق المكره قال إنكم تكذبون علي وأنا حي
فكيف لا تكذبون على إبراهيم وقد مات قال ابن أبي مليكة ألا تعجب من حديث عمرو عن

عايشة رضي الله عنها انها قالت اهللت بعمرة وقال القسم انما قالت اهللت بحجة قال
صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلم قال في الذي يسافر وحده وفي الاثنين شيطان شيطانان
قال فلقيت القسم بن محمد فسالته فقال كان النبي عليه السلم يبعث البريد وحده وكان النبي و
صاحبه وحدهما فقط ابي القسم يكذب هذا الخبر   كان ابن سيرين يعيب الحسن في العنبر وكان
الحسن يعيبه في النفر وكانه من ولد يعقوب   ابن عباس الحجر الاسود من الجنة وكان اشد نقول
بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ابن عباس
تقول انه من الجنة فقال هو بعض هذه الاودية قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية يسود
الحجر لكان اسلام المومنين يبيضه ولان الحجارة قد تكون سودا وبيضا ولو كان ذلك السواد من
الكفر لوجب ان يكون سوادا خلاف سواد سائر الاحجار ليحصل التمييز ولانه لو كان كذلك
لاشتهر ذلك لانه من الوقائع العجيبة كالطير الابابيل   روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة
بعد الفتح ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما
قاعدان معه على سريره فقال ابو سعيد لو شاء هذان لحدثاك ولكن هذا يخاف ان ينزعه عن عرافة قومه
وهذا يخشى ان ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رايا ذلك قالا صدق   عطا
ابن ابي رباح سال عكرمة عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال كذب انا رايت
ابن عباس يمسح على الخفين   قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول اذا سرق العبد
للعبد فالطلاق بيد السيد قال كذب جابر   قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس
قال وما ذاك يا عروة قال تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال او لا تسال امك عن هذا
فانها قد شهدته قال عروة فان ابا بكر وعمر لم يفعلا فقال هذا الذي اهلككم احدثكم عن رسول الله
وتحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال عروة ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة الرسول واعلم بها منك وهذا
تكذيب من عروة لابن عباس   روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا
قلت في كتاب الله برايي ثم روي انه سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان قال النظام وهذا الانتقال منا فيما
ثم روي ان عمر قال اني لاستحيي ان اخالف ابا بكر قال النظام فان كان عمر استحيى من مخالفة
ابي بكر فلم خالفه في سائر المسائل فانه خالفه في الجد وفي اهل الردة وفي قسمة الغنائم
ثم ان النظام قدح في ابن مسعود خاصة من وجوه   زعم انه راى القمر انشق وهذا الكذب ظاهر
لان الله تعالى ما شق القمر له وحده وانما شقه اية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يورخ
الناس فيه ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد   انكر ابن مسعود
كون المعوذتين من القران فكانه ما سمع قراءة الرسول بهما او ما ينتهي الى الصحابة من الفصاحة
المعجزة او لم يصدق جماعة الامة في كونهما من القران ولئن كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه

فاولى ان لا يكونوا حجة علينا نحن معشر من في ان لا يقبل قولهم   اختار المسلمون قراءة زيد
وهو خالف الكل ولم يقراهما لما صح ما اربعا عاده فقيل له فيه فقال الحلاو شر والفرو بشر
ثم انه عمل بالعزيمة في امور كثيرة   وما زال يقدح في عثمان ويشنع القول فيه منذ اختار قراءة زيد
وراى قوما من الزط فقال هؤلاء اشبه من رايت بالجن ليلة الجن ثم قال علقمة قلت لابن مسعود
الشيع النبي عليه السلم ليلة الجن ما شهدها منا احد   سال عمر عن شي من الصرف فقال لا باس به
فقال عمر لكني اكرهه فقال قد كرهته اذ كرهته ثم رجع عن قوله الى قول عمر بغير دليل قال
النظام فقد ثبت قدح بعضهم في البعض فان صدق القادح فقد توجه العيب وان كذب
فكذلك اما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة من وجوه احدها قالوا انهم قبلوا خبر الواحد
على مناقضة كتاب الله تعالى وذكر وجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به بيانه
ان الله تعالى ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة فلما ذكر الزنا استقصى الكلام فيه فانه
تعالى نهى عنه فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار كما صنع بجميع المعاصي ثم ذكر
الجلد ثم خصه باحضار المسلمين وبالنهي عن رحمته والرافة عليه بقوله ولا تاخذكم بهما رافة
في دين الله ثم جعل على من رمى مسلما بالزنا ثمانين جلدة ولم يجعل ذلك على من رماه بالقتل
ولا بالكفر وهما اعظم منه ثم قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون ثم ذكر
من رمى به زوجته وبين هناك احكام اللعان ثم قال الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك ثم خصه
بان جعل الشهود اربعا فمع هذه المبالغة العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اجل احكامها واعظم
مراتبها وهو الرجم ثم انه تعالى ذكر ايات صريحة في نفي الرجم منها قوله الزانية والزاني فاجلدوا
وهذا صريح في وجوب الجلد على كل الزناة وصريح في نفي الرجم وثانيها قوله فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب والرجم لا ينتصف وثالثها وهو الدليل العقلي ان الرجم لو كان مشروعا
لوجب ان ينقل نقلا متواترا لانه من الوقائع العظيمة فحيث لم ينقل دل على انه غير مشروع
ثم انهم قبلوا خبر الواحد في الرجم مع كونه على مناقضة هذه الادلة الشرعية والعقلية وكان
متوهما قطعا وثانيها روي عن رسول الله انه خرج يوما على اصحابه وهم يكتبون الاحاديث
من احاديثه فقال ما هذه الكتب اكتابا مع كتاب الله يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في
قلب ولا ورقة منه شيئا الا ذهب به وروي ايضا انه قال اذا حدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب
الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ثم انهم مع ذلك جوزوا المسح على الخفين مع صريح قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة وقالوا يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ويحرم نكاح المراة على عمتها
وخالتها وبنت اخيها وبنت اختها مع قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وكيف يجلد العبد القاذف
اربعين مع قوله والذين يرمون المحصنات ولم يذكر حرا ولا عبدا وكيف يجلد العبد
في الزنا خمسين وانما ذكر الله الاماء دون العبيد فقال فعليهن نصف ما على المحصنات من

العذاب وكيف ردت شهادة العبيد مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ومع قوله ممن
ترضون من الشهداء وكيف منعت من امامة غير القرشي مع قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم الى غير ذلك انتهى ما يروي من شتم بعضهم بعضا ولنذكر من ذكر حكايات **الحكاية**
الاولى حكى ابن داب في كتابه ان يونس قال اجتمع عند معاوية عمرو بن العاص وعتبة
ابن ابي سفيان والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة ثم احضروا الحسن بن علي ع فاستموه فلما حضر تكلم عمرو
ابن العاص وذكر عليا فلم يترك شيئا من المساوي الا ذكره فيه ومما قال ان عليا شتم ابا بكر وشرك
في دم عثمان الى ان قال انك وابا ك من شر قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي والحسن
ومثالبه ونسبوا عليا الى قتل عثمان ونسبوا الحسن الى الجهل والجبن فلما انتهى الامر الى الحسن
خطب ثم بدا بشتم معاوية وطول فيه الى ان قال انكر اذ انت يوم تسوق بابيك وتقود به اخوك
هذا القاعد وذكر بعده ما عمل ابو سفيان فلعن رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسائقه
فكان ابوك الراكب واخوك القائد وانت السائق ثم قال لعمرو بن العاص انما انت سبه كما انت فانك
لزانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم تدعي عليك انك ابنه فغلبت عليك جزار قريش من
الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ثم قال انت الشاني محمد فانزل الله تعالى ان شانئك هو
الابتر ثم هجوت رسول الله بسبعين قافية فقال رسول الله اني لا احسن الشعر فالعنه بكل قافية لعنة
ثم قال انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الوم ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر وفي الزنا وقتل اباك
صبرا بامر الرسول يوم بدر وسماه الله في عشر ايات مؤمنا وسماك فاسقا وانت علج من اهل
صفورية واما انت يا عتبة فما انت بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي
بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع اهلك واما انت يا مغيرة بن شعبة فمثلك مثل
البعوضة اذا قالت للنخلة استمسكي فاني عليك نازلة فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك
علي وما زعمت ان عثمان قتله علي فلعمري لو قتل عثمان ما كنت منه في شيء وانك لكاذب قالت الخوارج
فهذه المشاتمة التي دارت بينهم يدل على انهم ما كانوا يمسكون السنتهم عن القذف والقدح
في الدين والعرض وذلك يوجب القدح العظيم في احد الطائفتين **الحكاية الثانية**
ان عثمان اخر عن عائشة بعض ارزاقها فغضبت ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت
الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذو
بصائر يذبحونك كما يذبحون الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امراة نوح
ولوط الاية فكانت عائشة تحرض عليه جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص
رسول الله لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ان عائشة ذهبت الى
مكة فلما قضت حجها وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقالوا
بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت عائشة قتل والله مظلوما وانا طالبة بدمه والله

ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين ذلك فوالله ما
اظن ان بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين
ولايته الم تكوني تحرضين الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة
لقد قلت ذلك ثم رجعت عما قلت وذكرت انهم استتابوه ثم اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه
والله لاطلبن بدمه فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا والله تخليط يا ام المؤمنين **الحكاية**
الثالثة الخصومة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وابي ذر وعمار وبين
عثمان والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وبين زيد بن ثابت حتى انتهى الامر الى الضرب
والنفي عن البلد واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح في عدالة بعضهم **الحكاية الرابعة**
مقتل عثمان والجمل وصفين ثم قالت الخوارج واما هؤلاء المحدثون فيجرحون الراوي بادنى سبب
ثم انهم مع علمهم بتلك التواريخ العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويعملون بروايات القادح
والمقدوح فيه وهذا ليس من الدين في شيء بل هؤلاء المحدثون اتباع كل ناعق وعبيد كل من غلب
يرون لاهل كل دولة في ملكهم فان انقضت دولتهم تركوهم ومما رواه الكلاب انما انا مما يحكون
منهم وانه سيملك الارض عدلا بعد ان ملئت جورا فروت الحسنية ذلك لنفسها وروت
العباسية لنفسها حتى سموا ولد المنصور مهديا وحتى روت الاموية مثل ذلك في السفياني
وسموا سليمان بن عبد الملك المهدي وحتى روت النابتة في الاصمع القحطاني الى ان خرج ابن
الاشعث على ذلك الطمع ثائرا ويزيد بن المهلب اخرى ورايتهما قالوا انا نعلم بالضرورة
ان الرسول عليه السلم حين كان يشرع في الكلام فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من اوله الى اخره
لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده وربما رووه وذكروا الكلام بعد سنين وسنة
ومن المعلوم ان العلماء الذين يفردون انفسهم للكلام ويمارسونه ويمرنون عليه لو سمعوا كلاما
قليلا مرة واحدة فارادوا في تلك الساعة نقل تلك الالفاظ من غير تقديم ولا تاخير لعجزوا عنه
فكيف الكلام الطويل بعد المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتبة ومن انصف قطع بان
هذه الاخبار التي رووها ليست من الفاظه لفظ الرسول عليه السلم ثم من بعد الكلام بعد
المدة الطويلة لا يمكنه ان يعيد معناه بتمامه فان الانسان مظنة النسيان لا سيما بعد الابعضه (؟)
واذا كان كذلك لزم القطع بسقوط الحجة عن هذه الالفاظ لا سيما وقد رايناهم ورايناهم (؟)
يذكرون الكلام الواحد في الواقعة الواحدة بروايات كثيرة مع زيادات ونقصانات واختلاف
الاحوال لا يقال ان يحمل على ما قلناه من عدم حفظ الالفاظ وعدم التقديم والتاخير
بسبب طول المدة وكل ذلك يوجب القدح في هذه الاخبار واعلم ان اعتقاد اصحابنا في
هذا الباب على نكتة واحدة وهي ان ايات القران دالة على سلامة احوال الصحابة وبراءتهم
عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا ان نحسن الظن بهم الى ان يقوم دليل قاطع على

الطعن فيهم وهذه المطاعن التي ذكروها مروية بالآحاد فإن قدحت رواية الآحاد فسدت هذه المطاعن وإن صححت فسدت هذه المطاعن أيضا فعلى التقديرين هذه المطاعن مدفوعة بتقرير الأصل الذي ذكرناه سلمنا وأما طعن الخوارج فقد بينا أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وقد تقدم القول فيه وأما قولهم الظاهر أن هذه الألفاظ ليست ألفاظ الرسول قلنا لما ثبت أن الظاهر من حال الراوي العدل أنه متى أخبر بها ألفاظ الرسول وجب تصديقه فيه ظاهرا والله أعلم

القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا أو كذبا وفيه أبواب

الباب الأول في إقامة الدلالة على أنه حجة في الشرع اختلف الناس فيه فالأكثرون جوزوا التعبد به عقلا والأقلون منعوا منه عقلا أما المجوزون فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع التعبد به اتفقوا على أن الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في أن الدليل العقلي هل دل عليه فذهب القفال وابن سريج منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به أما الجمهور منا ومن المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على أن دليل التعبد به السمع فقط وهو قول أبي جعفر الطوسي من الإمامية أما الذين قالوا لم يرد التعبد به فمنهم من تمسك بثلثة الأول أنه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة والثاني أن في الأدلة السمعية ما يدل على أنه ليس بحجة والثالث أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى وفي الشهادة وفي الأمور الدنيوية لنا النص والإجماع والسنة المتواترة والقياس والمعقول أما النص فوجهان الأول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب الحذر بإخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى أوجب الحذر بإخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد وجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته وإنما قلنا إنه أوجب الحذر بإنذار الطائفة لقوله تعالى ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وذلك في حق الله تعالى محال فإذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز وذلك لأن المترجي طالب للشيء فإذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب فيلزم أن يكون الله تعالى طالبا للحذر وطلب الله هو الأمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عن إنذار الطائفة وإنما قلنا إن الإنذار هو الإخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف فثبت أن الله تعالى أوجب الحذر عند إخبار الطائفة وإنما قلنا إن الطائفة ههنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلثة فرقة والله تعالى أوجب على كل فرقة أن يخرج منها طائفة والطائفة من الثلثة واحد أو اثنان وقول الواحد أو الاثنين لا يفيد العلم وإنما قلنا إنه تعالى لما أوجب الحذر عند خبر العدد الذي لا يفيد قولهم العلم وجب العمل بذلك الخبر

لأن قوما إذا نقلوا فتوى أو روى الراوي لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فإنما يجب عليهم تركه عند سماع ذلك الخبر أو الإخبار فإن وجب فهو المراد من وجوب العمل بمقتضى ذلك الخبر وإذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة وجب العمل به في سائر الصور ضرورة أنه لا قائل بالفرق وإن لم يجب الترك لم يكن الحذر واجبا وذلك ينافي ما دللنا عليه من وجوب الحذر فإن قيل لا نسلم أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الطائفة فأما قوله تعالى لعلهم يحذرون قلنا سلمنا أنه لا يمكن حمله على ظاهره ولم قلتم إنه يجب حمله على ذلك المجاز ولم لا يجوز حمله على مجاز آخر والدعة من الدليل سلمنا وجوب الحذر عن الإنذار لكن لا نسلم أن الإنذار هو الإخبار فإن الإنذار من جنس التخويف فتحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا أولى لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار والتفقه إنما يحتاج إليه في الفتوى لا في الرواية فإن قلت الحمل على الفتوى متعذر لوجهين الأول أنا لو حملناه على الفتوى لخص لفظ القوم بغير المجتهد لأن المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد لأن التقليد غير جائز له لأنه مطلق في وجوب إنذار القوم سواء كانوا مجتهدين أو لم يكونوا أما لو حملناه على رواية الخبر لا يلزمنا ذلك لأن الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى أيضا للمجتهد والثاني أن من يشرب النبيذ يروى أن الخبر يدل على أن شاربه في النار فقد أخبره بخبر مخوف ولا معنى للإنذار إلا ذلك فيصح وقوع اسم الإنذار على الرواية ثم بعد ذلك نقول لا يخلو إما أن لا يقع اسم الإنذار على الفتوى أو يقع فإن لم يقع فقد حصل الغرض من أن المراد من الإنذار الرواية لا الفتوى وإن وقع لم يخرجه حقيقة فيهما دفعا للاشتراك فيوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف وعلى هذا التقدير يكون الإنذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك يمنع أيضا قلت الجواب عن الأول أنه كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم بالمجتهد لإجماعنا على أنه لا يجوز للعامي أن يستدل بالحديث فالتخصيص لازم عليكم كما أنه لازم علينا فعليك الترجيح ثم إنه معنا لأن غير المجتهد أكثر من المجتهد والتقييد كلما كان أقل كان أولى وعن الثاني أنه إذا كان المراد بالإنذار القدر المشترك بين الفتوى والرواية والمأمور به إذا كان مشتركا فيه بين صور كثيرة يكفي في الوفاء بمقتضى الأمر الإتيان بصورة واحدة من تلك الصور لأنه إذا كان المطلوب إدخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وذلك المشترك يحصل في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص فلا يبقى للنص دلالة على وجوب العمل بالرواية سلمنا أن المراد من الإنذار رواية الخبر فقط لكن لم لا يجوز أن يكون المراد رواية أخبار الأولين وليعتبروا ما فعل الله بهم لأن سماع أخبارهم يقتضي الاعتبار على ما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة

لا ولي الالباب او لا يكون المراد منه التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا ان الاية
تقتضي وجوب الحذر عند خبر الطائفة فلم قلت ان الطائفة اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم قوله
ان كل ثلاثة فرقة فيكون الخارج عن الثلاثة واحدا او اثنان قلنا لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة فما الدليل
عليه ثم الذي يدل على بطلانه وجهان الاول انه يقال الشفعوية فرقة واحدة [illegible]
ولو كان كل ثلاثة فرقة لما كانت الشفعوية فرقة واحدة بل فرقا الثاني انه تعالى اوجب على الفرقة
ان يخرج منها طائفة للتفقه ولو كان كل ثلاثة فرقة لوجب ان يخرج من كل ثلاثة واحد للتفقه
وذلك باطل بالاتفاق سلمنا ان الطائفة ههنا اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم فلم قلت ان الاية
تقتضي وجوب الحذر بقول عدد لا يفيد قولهم العلم بيانه ان الطائفة عبارة عن كل ثم للواحد
او الاثنين كقوله ولينذروا ضمير الجمع وانذار الجمع لا بد على ما تقدم فاذن قوله ولينذروا ليس
عائدا الى كل واحد من تلك الطوائف بل الى مجموعها سلمنا لكن مجموع تلك الطوائف ما بلغوا
حد التواتر سلمنا ان الاية تقتضي وجوب الحذر عند خبر من لا يفيد قوله العلم فلم قلت انها تقتضي
وجوب العمل بذلك الخبر قلنا انما يجب عليهم ذلك الترك احتياطا فانه لو كان عاميا وجب
الرجوع الى المفتي فان اذن له فيه جاز له العود اليه ولو كان مجتهدا نظر في سائر الادلة ولو
وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه والله اعلم والجواب
قوله لم قلت انه يفيد وجوب الحذر قلنا لما ثلثة اوجه الاول انه لا يمكن حمله على ظاهره فوجب حمل
الامر به قوله لم قلت ليس ههنا مجاز اخر قلنا لان الاصل عدم المجاز فاذا وجدنا هذا المجاز
الواحد فالظاهر عدم سائر المجازات الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون يقتضي امكان
تحقق الحذر فيهم والحذر هو [illegible] المضرة والفعل الذي يقتضي خبر الواحد المنع منه ولا يكون
ضررا في الدنيا فلا بد وان يكون ضررا في الاخرة والا لم يكن الحذر ممكنا ولا معنى لضرر الاخرة الا
العقاب فاذا كان هو محالا يحذر عنه ان يكون محال ثبوت العقاب على فعله ولا معنى
لقولنا خبر الواحد حجة الا هذا القدر الثالث ان قوله لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب
الحذر فلا اقل من ان يقتضي حسن الحذر وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم ينكره
فصار محجوجا به قوله لم لا يجوز ان يكون المراد الفتوى قلنا لوجهين المذكورين احدهما
انا لو حملناه عليه لزم تخصيص القوم بغير المجتهد قوله ولو حملناه على الرواية لزم
تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغير المجتهد لكن
لا يجوز لغير المجتهد ان يتمسك به ولكن ينتفع به من وجه اخر منها انه يزجر على فعله ويصير
ذلك داعيا له الى الرجوع الى المفتي وربما يبحث عنه ويطلع على معناه الوجه الثاني انا حملناه
على القدر المشترك قوله يلزم في العلة ثبوته في صورة واحدة قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول انه رتب وجوب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا

دكلان م

القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المسمى الثاني لم قلت
ورود هذه الاية الى زمان كان الامر بقبول الفتوى واردا او ما كان واردا فان كان
واردا لم يجز حمل هذه الاية عليه والا كان تكريرا من غير فائدة وان قلنا انه ما كان واردا
وجب حمل الامر بالصورتين والا لتطرق الاجمال الى الاية وهو خلاف الاصل قوله لم لا يجوز
ان يكون المراد من الانذار رواية الاخبار الاولى قلنا الجواب عنه كما تقدم عن السؤال الاول
قوله لم قلت كل ثلاثة فرقة قلنا لان الفرقة في اللغة فعلة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او
قطع وكل شيء حصلت الفرقة او التفرقة فيه كان فرقة كما ان كل ما حصل القطع او التقطيع
فيه كان قطعة ولذلك قال من شق الجنة فقال فرقهما فرقا واذا كان كذلك كانت الفرقة في اصل اللغة
تقع على كل واحد من الاشخاص حقيقة الا انها خصصناها في هذه الاية بالثلاثة فيبقى خروج
الطائفة منها فوجب ان يبقى حقيقة في الثلاثة قوله يقال اصحاب الشافعي فرقة واحدة قلنا
ذلك لانهم بحسب المذهب امتازوا عن غيرهم ولاجل هذا الافتراق جعلوا فرقة واحدة اما بحسب
التشخص فهم فرق قوله الله تعالى اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طائفة للتفقه ولا يجب
ذلك على كل ثلاثة قلنا ترك العمل به في هذا الحكم فبقي معمولا به في الباقي قوله لم لا يجوز ان
يكون المراد ان ينذر مجموع الطوائف قومهم قلنا هذا باطل لقوله اذا رجعوا اليهم لانه لا يجوز
ان يقال فلان رجع الى ذلك الموضع الا بعد ان كان فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة
ما كانت في غير تلك الفرقة ولا يمكن ان يقال كل طائفة يرجع الى كل الفرق بل انما يمكن رجوعه
الى فرقته الخاصة قوله الضمير في قوله ولينذروا ليس ضمير الواحد او الاثنين قلنا هذا لا يضرنا
لانه تعالى قابل مجموع الطوائف بمجموع القوم فيوزع البعض على البعض قوله لم قلت
انه يدل على وجوب الحذر بذلك قلنا لما تقدم قوله يجب عليه الترك في الحال ليستفتي ان كان
عاميا وليتامل ان كان مجتهدا قلنا هذا باطل لان العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل الا
بعد ان يعلم او لا جواز ذلك الفعل من جهة المفتي ومتى علم الفتوى لم يجب عليه ان يستفتي مرة اخرى
واما المجتهد فان كان خبر الواحد حجة عليه فهو المطلوب وان لم يكن دليلا لم يجب عليه التوقف
لانعقاد الاجماع على ان الذي لا يكون دليلا لا يمنع عن فعل ما ثبت له جواز فعله بدليل
متقدم **المسلك الثالث** لو وجب في خبر الواحد ان لا يقبل لما كان
لكن خبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا لكنه معلل به فلم يجب في خبر الواحد ان لا يقبل
واذا لم يجب ان لا يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود بيان الملازمة ان كون الراوي
الواحد واحدا امر لازم لشخصه المعين يمتنع خلوه عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف
عرضي يطرا ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر مفارق
وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا لا محالة الى اللازم لانه كان

حاصلا لما جاز حصول المفارق مع جهلنا بذلك العلم وجهل حصول المفارق كان ذلك العلم حاصلا بسبب
ذلك اللازم ويختص الحاصل مرة اخرى بحال فيستحيل اسناد ذلك الحكم الى ذلك المفارق
مثاله يستحيل ان يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا
لازما وكان مستقلا بامتناع صدور الكتابة عنه استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف
العرضي وهو عدم الدواة والقلم واما قلنا انه معلل به لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت على كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المناسب مرتبا
يقتضي كونه معللا به لا سيما وهذا الوصف يناسب عدم القبول فثبت ما ذكرنا
ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليله بانه خبر الفاسق بكونه فاسقا وثبت
انه معلل به فخبر الواحد لا يجب ان لا يقبل فهو اذن مقبول في الجملة ومن الناس من تمسك به
بانه يجري وجه اخر وهو انه تعالى امر بالتثبت بشرط ان يكون المخبر فاسقا والمشروط
بالشيء عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجب التثبت اذا لم يوجد مجيء الفاسق واذا جاء غير
الفاسق ولم يتثبت فاما ان يجزم بالرد وهو باطل والا لكان خبر العدل اسوأ حالا من خبر
الفاسق وهو باطل بالاجماع او يجب القبول وهو المطلوب **المسلك الثالث**
السنة المتواترة وهي ما روي انه عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام ح ان
كل واحد من اولئك الرسل ما كانوا بالغين حد التواتر واعترض ابو الحسين البصري
على هذه الدلالة بالسؤال وانه يقال لكان يبعثهم الى القبائل للفتوى او لرواية الخبر ع
بيانه ان العوام في القبائل كانوا اكثر من المجتهدين فكانت حاجتهم الى المفتي اشد من حاجتهم
الى من يروي لهم خبرا ليجتهدوا فيه وبالجملة فهذا الاحتمال ليس ابعد من الاخر فلا بد من قيام
الدلالة على قطع هذا الاحتمال حتى يتم الاستدلال **المسلك الرابع** اجماع العمل
بالخبر الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه بين الصحابة فيكون العمل به حقا انما قلنا انه مجمع عليه
بين الصحابة لان بعض الصحابة عملوا بالخبر الذي لا يقطع على صحته ولم يظهر من احد منهم
انكار على فاعله وذلك يقتضي حصول الاجماع انما قلنا ان بعض الصحابة عملوا به لوجهين
الاول وهو انه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام
الائمة من قريش مع كونه مخصصا لعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم قبلوه ولم ينكر عليه احد ولم يقل له احد كيف تحتج علينا بخبر لا نقطع بصحته
فلما لم يقل احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان كالاصل المقرر عندهم الثاني الاستدلال
بامور لا ندعي التواتر في كل واحد منها بل في مجموعها وتقريره ان الصحابة
عملوا على وفق خبر الواحد ثم نبين انهم انما عملوا به لا لغيره واما المقام الاول فبيانه بصور
ا رجوع الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون

وفي قوله الائمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وفي الكتابة في معرفة نصب
الزكوات ومقاديرها ب روي ان ابا بكر رجع في توريث الجدة الى خبر المغيرة
بن شعبة ومحمد بن مسلمة ونقل ايضا انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلام قضى
فيها بخلاف قضائه فنقضه ج روي ان عمر كان يجعل في الاصابع نصف الدية ويفصل
بينها فيجعل في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر
ثم لما روي له في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه د وقال في الجنين
رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك واخبره بان الرسول عليه السلام
قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وانه كان لا يرى توريث المرأة
من دية زوجها فرجع اليه لما تظاهرت الرواية ه ان عمر قال في المجوس ما ادري الذي اصنع
بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه يقول سنوا بهم سنة
اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم و انه ترك رايه في بلاد الطاعون بخبر
عبد الرحمن ز روي عن عثمان انه رجع الى قول فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري
حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه استأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة
فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك فلم ينكر عليها الخروج ثم استفتاها فاخذ عثمان
بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج
نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ح اشتهر من علي رضي الله عنه انه كان يحلف
الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير حلف وايضا قبل رواية المقداد في حكم المذي
ط رجوع الجماهير الى قول عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين ي رجوع الصحابة
في الربوا الى خبر ابي سعيد يا قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة فلا نرى به باسا حتى روى
لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة يب قال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة
وابي بن كعب شرابا اذ اتانا ات فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار
فاكسرها فقمت فكسرتها يج اشتهر عمل اهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد يد قيل
لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن
عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل يه عن
ابي الدرداء انه لما باع معوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه قال ابو
الدرداء سمعت النبي عليه السلام ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من
يعذرني من معوية اخبره عن رسول الله وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا
فهذه الاخبار قطرة من بحر هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد فيها من هذا الجنس

ما لاحد لو لا حضر واحد كل واحد منهما ولم يكن متواترا في المعنى اما المقام الثاني
وهو انهم انما عملوا على وفق هذه الاخبار لاجلها فبيانه من وجهين الاول لو لم يعملوا
لاجلها بل لامر اخر اما الاجتهاد عند لهم او ذكروا شيئا من الرسول عليه السلم لوجب من جهة
العادة والدين ان ينقلوا ذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اشتد اهتمامهم بامر قد
التبس عليهم ثم زال اللبس عنهم فيه لدليل سمعوه او لراي حدث لهم فيه فانه لا بد من اظهار
ذلك الدليل وذلك الراي سيما اذا سبب الطعن والتعيير في ذهاب ذلك عليهم فان جاز ان
الواحد لا يظهر ذلك فلم يجز في الكل واما الدين فلان سكوتهم عن ذكر ذلك الدليل وعملهم
عند الخبر موجبه يوهم انهم عملوا لاجله كما دل عليهم موجبات سوغوا فيما علم انهم عملوا
لاجلها وايهام الباطل غير جائز ثم انه لو قال لهم قائل انا علمتم في هذه المسئلة بمجرد سهوا لم
يذكروا عند ذلك الغو اخبرا سمعوه عن الرسول عليه السلم فانه لا يحسن من جهة الدين ان
لا يبينوا انهم اذا علموا بذلك الدليل لا بشهرة وذلك الفاسد الثاني ان طلب ابي بكر من المغيرة
شاهدا معه في ارث الجدة دليل على انه كان يرى ان الحكم متعلق بروايتهما ولان عمر قال
في الجنين لولا هذا الرواية ولا لقضينا فيه بغيره وترك رايه في دية الاصبع بالخبر الذي سمعه
وصرح ابن عمر برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع وصرحوا بانهم رجعوا الى وجوب الغسل بالتقاء
الختانين لاجل قول عائشة فثبت بمجموع هذين المقامين ان بعض الصحابة عمل بالخبر
الذي لا يعلم صحته صدقه واما بيان الحد منه الناسبين وهو انه لم يظهر من احد منهم الانكار
وانه متى كان كذلك انعقد الاجماع فتقريره سياتي ان شاء الله في مسئلة القياس فان قيل
لا نسلم عمل بعض الصحابة على وفق الخبر الذي لم يعلم صحته اما دعوى الضرورة فممنوعة
قال المرتضى ان الضرورة لا تختص بها البعض مع المشاركة في طريقها والامامية
وكل من خالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من شيوخ المتكلمين خالفوهم فيما ادعوا
فيها الضرورة مع الاختلاط باهل الاخبار ويحلفون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونه
فان كذبتموهم فعلم مثل ما تحسنون كذبكم مثله واما الاستدلال فضعيف لان الروايات
التي ذكرتموها ان بلغ المائة والمائتين لم تبلغ الى حد التواتر فلا يفيد العلم ويرجع
حاصله الى اثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة هذه الروايات لكن لا نسلم انهم عملوا بتلك
الاخبار وقوله لا يجوز ان يقال انهم لما سمعوا تلك الاخبار تذكروا ما اراد لهم عن تلك الاحكام
قوله لو كان كذلك لوجب اظهاره من جهة الدين والعادة قلنا الانزاع في ان ما ذكرتموه
من الاخبار لا يظهر لكن القطع بوجوبه على كل حال ممنوع والمسئلة قطعية فلا يجوز بناؤها
على ما نجوز منه ظنية سلمنا عمل بعضهم بهذه الاخبار لكن عن قبول خبر ذي اليدين الى ان شهد
له ابو بكر وعمر وثانيها رد ابي بكر خبر مغيرة في توريث الجدة حتى اخبره بذلك محمد بن

مسلمة وثالثها رد ابي بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله في رد الحكم بن ابي
العاص حتى طالباه بمن يشهد معه به ورابعها رد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له
ابو سعيد الخدري وخامسها رد عمر خبر فاطمة بنت قيس وسادسها رد علي خبر ابي سنان
الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وايضا فقد ظهر كلا في الزكاة وسابعها رد عائشة
خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله وثامنها ان عمر منع ابا هريرة من الرواية
سلمنا سكوتهم عن الانكار لكن السكوت انما يدل على الاجماع اذا صدر عن الرضا فلم قلت
ان الامر كذلك بل ههنا احتمالات اخر سوى الرضا من التقية والخوف سلمنا اجماعهم على
قبول الخبر الذي لا يعلم صحته دل على انهم قبلوا جميع انواع الخبر الذي يكون كذلك او على انهم
قبلوا في الجملة والاول ظاهر الفساد والثاني يقدح في غرضكم لانهم لما اتفقوا على قبول
نوع من انواع الخبر الذي لا يعلم صحته لم يلزم من اجماعهم على قبول ذلك النوع اجماعهم على
قبول سائر الانواع لاحتمال ان يكون الله تعالى ما تعبد الا بذلك النوع دون الاخر ثم انه لم يعلم
ذلك النوع الذي اجمعوا على العمل به معلوم ثم قلت لما جاز لهم العمل بخبر الواحد جاز لنا بيانه
ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الرسول عليه السلم وعرفوا مجاري كلماته ومناهج رموزه
واشاراته وعرفوا احوال اولئك الرواة في العدالة وعدمها وفي الافعال الموجبة للعدالة
والافعال المنافية لها واذا كان كذلك كان ظنهم بصدق تلك الاخبار وعدالة الرواة
اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عليه السلم ولا سمع كلامه ولم يشهد حال اولئك الرواة ولم يعرف
عدالتهم ولا يصل اليهم الا بالروايات المتباعدة والوسايط الكثيرة واذا كان كذلك
لم قلت ان انعقاد الاجماع على قبول الخبر الذي لا يقطع بصحته عند حصول الظن القوي
في صحته يوجب قبوله عند ما لا يحصل ذلك الظن القوي فان قلت كل من قال بقبول بعض
هذه الانواع في بعض الازمنة قال بقبوله في كل نوع وفي كل زمان قلت هذه الحجة
انما تتم في زمان التابعين وقد بينا في اول باب الاجماع انه لا سبيل الى العلم بهذا الاجماع
لكثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب والجواب اما دعوى الضروري فكما مر
تقريرها من انه نقل الينا بالتواتر حضور ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة وتمسكه عليهم
بقوله عليه السلم الائمة من قريش ولم ينكر عليهم احد فيه واما قول المرتضى ان النظام وجمعا
من شيوخ المعتزلة والقاساني والامامية ينكرون ذلك ويحلفون بالله انهم لا يجدون علما
ولا ظنا فاما رواية المذهب فانه لا يجوز بالتشهي والتمني فالنظام ما انكر ذلك بل سلم الا انه
قال اجماع الصحابة ليس بحجة على ما حكيناه فيما تقدم ولهذا اقول سائر شيوخ المعتزلة واما
الامامية فلا ادري ان منهم مع كثرة الشيعة في قديم الزمان ما كانت الائمة فيهم لا
يعولون في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد التي يروونها عن ائمتهم

واما الاصوليون منهم فابو جعفر الطوسي وافقنا ذلك فلم يبق ممن ذكر هذا العلم الا المرتضى وجمع قليل من اتباعه ولا يستبعد اتفاق هذا الجمع على المكابرة في الضروريات ومما يحقق ذلك انه قال انهم يقسمون على انهم لا يعلمون بل ولا يظنون ونحن نعلم بالضرورة ان هذه الروايات ولئن تقاصرت عن العلم الا انها ما تقاصرت عن الظن فعلمنا ان غرض المرتضى مما ذكره محض المكابرة قوله لم لا يجوز ان يقال انهم عند سماع هذه الاخبار تذكروا دليلا اخر قلنا لما ذكرنا ان الدين والعادة يوجبان احضار ذكر الدليل فقوله ما الدليل عليه قلنا الرجوع فيه الى العرف فانا نعلم بالضرورة ان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عند سماع شي يوهم انه هو الدليل تذكروا شيا اخر هو الدليل في نفسه فانه يستحيل اتفاقهم باسرهم على السكوت عن ذكر الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل قوله من الصحابة من رد خبر الواحد قلنا الجواب من وجهين الاول ان الذين نعلم عنهم انهم لم يقبلوا خبر الواحد اذا كان فيه شرايط مخصوصة وردها عند عدم تلك الشرايط الثاني ان الروايات التي ذكرتموها كما دلت على ردهم خبر الواحد دلت على قبولهم خبر الاثنين والثلاثة وكلامنا في هذا المقام في قبول الخبر الذي لا يقطع بصحته واما الاسولة الثلثة الاخيرة فالجواب عنها سيأتي في مسألة القياس

المسلك الخامس

القياس اجمعنا على ان الخبر الذي لا يقطع بصحته مقبول في الفتوى والشهادات فوجب ان يكون مقبولا في الروايات والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى لا تجوز الا اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية استدلاله به وذلك دقيق صعب يغلط فيه الاكثرون اما الرواية فلا يحتاج فيها الا الى السماع فاذن الرواية احد اجزاء الفتوى فاذا كانت الفتوى مقبولة من الواحد فبان تكون الرواية مقبولة كان اولى فان قيل هذا قياس وانه لا يفيد القطع على ما تقدم ثم نقول الفرق بين الفتوى والشهادة وبين خبر الواحد من وجهين الاول هو ان العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم شرعا عاما في حق الكل والعمل بالشهادة والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطي وقد يصيب في حق الواحد تجويز العمل به في حق جماعة الخلق الثاني العمل بالفتوى ضروري لانه لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا الشهادة ضرورية في الشرع لتبين المحق عن المبطل اما العمل بخبر الواحد فغير ضروري لانا ان وجدنا في المسألة دليلا قاطعا عملنا به والا رجعنا الى البراءة الاصلية ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة جواز العمل به لا عند الضرورة وانه قياس فاسد والجواب اما السؤال الاول فيخف واما الفرق الاول فالمتلقي شرعيه اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن واما الثاني فضعيف لانه لا ضرورة في الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية

المسلك السادس

دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا بيان المقدمة الاولى ان الراوي العدل اذا اخبر عن الرسول انه امر بهذا الفعل حصل ظن انه وجد هذا الامر وعندنا مقدمة يقينية ان مخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ يحصل من ذلك الظن وذلك العلم ظن انا لو تركنا فعله لصرنا مستحقين للعقاب فوجب ان يجب العمل بهما او هو محال او يجب ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بضرورة العقل او يجب ترجيح الراجح على المرجوح وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجبا واعلم ان هذه الطريقة يتمسك بها في مسألة القياس وسنستقصي الكلام فيما سيأتي ان شاء الله تعالى اما المنكرون فمنهم من عول على العقل ومنهم من عول على النقل اما العقل فمن وجوه احدها لو جاز ان يقول الله تعالى مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بمقتضى خبره لجاز ايضا ان يقول مهما غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه واحكامه وثانيها قطعنا الصورتين يكون على المرتد لم قاطع وهو انه اوجب الله تعالى علينا العمل بالظن او اوجب العقل علينا ذلك ولما لم يرد ذلك تركنا هذا وثانيها لو جاز التعبد باخبار الاحاد في الفروع لجاز التعبد بها في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن وثالثها ان الشرعيات مصالح والخبر الذي يجوز كذبه لا يمكن التعويل عليه في حصول المصالح فان قلت لم لا يجوز ان يكون المصلحة هي اتباع ذلك الفعل المظنون قلت كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظننا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يؤثر ظننا بمجرد التشهي في ذلك حتى يحسن من الله تعالى ان يقول اطلقت لك ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه باطل واما الثاني فغير [illegible] اذا كان كون الفعل مصلحة ليس تابعا لظننا فيجوز ان يكون الظن مطابقا وان لا يكون فيكون الاذن في العمل بالظن اذنا في فعل ما لا يجوز فعله وانه غير جائز واما المعولون على النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب عن الوجوه العقلية انها منقوضة بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة وفي الامور الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه فانه لا يجوز تناوله ثم نطالبهم فيهما بالجامع اليقيني ثم نبين امتناع اللازم وايضا ينتقض بتعويل اهل العالم على الظن في الاغذية والاشربة والعلاجات والاسفار والارباح واما التمسك بالايات فسيأتي الجواب عنها ان شاء الله تعالى في مسألة القياس والله اعلم

الباب الثاني في شرايط العمل بهذه الاخبار

هذه الشرايط اما ان تكون معتبرة في المخبر او المخبر عنه او الخبر القسم الاول المخبر وهو مرتب على فصول ثلثة

الفصل الاول

في الامور التي يجب وجودها في حال السماع [illegible]

ان يقبل روايته والضابط فيه كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه ثم نقول لتلك الامور حصة الاول ان يكون عاقلا فان المجنون والصبي غير المميز لا يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل الثاني ان يكون مكلفا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى رواية الصبي غير مقبولة لثلثة اوجه الاول ان رواية الفاسق لا تقبل فاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله الثاني انه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل بقوله كالخبر عن الامور الدنيوية الثالث الصبي ان لم يكن مميزا لم يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان مميزا فانه يعلم انه غير مكلف فلا يحترز عن الكذب فان قلت اليس يقبل قوله في الاخبار عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتدا به في الصلوة قلت ذلك لان صحة صلوة المأموم موقوفة على صحة صلوة الامام

المسئلة الثانية اذا كان صبيا عند التحمل بالغا عند الادا قبلت روايته لوجوه اربعة الاول اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده الثاني اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية الثالث ان اقدامه على الرواية وقت الكبر يدل ظاهرا على ضبطه الحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع اجمعنا على انه تقبل منه الشهادة التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الادا مسلم عاقل بالغ يحترز عن الكذب الشرط الثالث ان يكون مسلما وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة اجمعت الامة على انه لا تقبل روايته سوا علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لم يعلم

المسئلة الثانية المخالف من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته ام لا الحق انه ان كان مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلناها وهو قول ابي الحسين البصري وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم لنا ان المقتضي للعمل قائم ولا معارض فوجب العمل به بيان ان المقتضي قائم ان اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل على ما بيناه بيان انه لا معارض انهم اجمعوا على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هاهنا واحتج ابو الحسين ايضا بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم واحتج المخالف بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند نبا الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واما القياس فهو انا اجمعنا على ان الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة لا تقبل روايته فكذا هذا الكافر والجامع ان قبول الرواية تنفيذ على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة اقصى ما في الباب ان يقال هذا الكافر جاهل بكونه كافرا لكنه لا يصلح

عذرا لانه ضم الى جهله كفرا اخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر الاصلي والجواب عن الاول ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق بين الموضعين ان الكافر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل وقد راينا الشرع فرق بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع

الشرط الرابع العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف بحبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط فيه ان كل ما لا يؤمن معه جراته على الكذب يرد به الرواية وما فلا ويتفرع على هذا نوعان من الكلام

النوع الاول في احكام العدالة وفيه مسائل

المسئلة الاولى الفاسق اذا اقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فلكونه فسقا اما ان يكون مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا فتقبل روايته بالاتفاق قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ وان كان مقطوعا به قبلت روايته ايضا قال الشافعي اقبل رواية اهل الاهوا الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وقال القاضي ابو بكر لا تقبل لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به احتج الخصم بان منصب الرواية لا يليق بالفاسق اقصى ما في الباب انه جهل فسقه ولكن جهله بفسقه فسق اخر واذا منع احد الفسقين من قبول الرواية فالفسقان اولى بذلك المنع والجواب انه اذا علم كونه فسقا دل اقدامه عليه على جراته على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم ذلك

المسئلة الثانية المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده لا تقبل روايته لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا وذلك يقتضي جراته على الكذب فوجب ان لا تقبل روايته

المسئلة الثالثة قال الشافعي رواية المجهول غير مقبولة بل لا بد فيه من خبرة ظاهرة والبحث عن سيرته وسريرته وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله يكفي في قبول الرواية الاسلام مع سلامة الظاهر عن الفسق لنا اربعة اوجه الاول الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه فيمن اختبرناه لان الظن هناك اقوى فيبقى المجهول على الاصل الثاني الدليل يمنع جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل بيان الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فوجب ان يكون العلم به شرطا لجواز الرواية انما قلنا ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق انما قلنا ان عدم الفسق

لما كان شرطا لجواز الرواية وجب أن يكون العلم به شرطا لجواز الرواية لأن العمل بالشرط
يوجب العمل بالمشروط وبيان الفارق أن العدالة أمر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة
بل المزكون إنما استدلوا بالأفعال الظاهرة وذكر أنه لا يفيد العلم لكنه يفيد الظن ثم الظن
الحاصل بعد طول الاختبار أقوى من الظن الحاصل قبله وإذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل
عند وجود المعارض القوي مخالفته عند وجود المعارض الضعيف الثالث أنه لما كان
الصبي والرق والكفر وكونه محدودا في القذف لما كان مانعا من الشهادة لا جرم اعتبر في قبول
الشهادة العلم بعدم هذه الأشياء ظاهرا فوجب أن يكون الأمر كذلك في العدالة والجامع الاحتراز
عن المفسدة المحتملة الرابع إجماع الصحابة على رد رواية المجهول رد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت أو كذبت ورد علي خبر الأشجعي في المفوضة وكان علي بن أبي
طالب يحلف الراوي ثم إن أحدا من الصحابة ما أظهر إنكارا على ردهم وذكر بعضهم حصول الإجماع
احتج المخالف بأمور أحدها أنه يقبل قول المسلم في كون اللحم لحم المذكى وفي كون الماء في الحمام
طاهرا وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة وفي كونه على الوضوء إذا أم بالناس
وفي إخبار الراوي عن القبلة فكذا هاهنا وثانيها أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان لأنهم عرفوهم
بالإسلام وما عرفوهم بالفسق وثالثها أنه عليه السلام قبل شهادة الأعرابي على رؤية الهلال مع أنه لم يظهر
منه إلا الإسلام ورابعها قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا إذا المعلق بالشرط عدم عند عدمه
فلما لم يعلم فسقه لم يجب التبين والجواب عن الأول أنه قد يقبل قول المجهول في تلك الصور فلم
قلتم في الرواية والفرق أن منصب الرواية أعلى من تلك المناصب فإن الفوائد الحاصلة بأقواله
عليه السلام عامة في حكم بالظاهر قلنا ترك العمل بهذا لما ذكرنا في الكفر والحرية فكذا هاهنا وعن الثاني لا نسلم
أن الصحابة قبلت قول المجاهيل فإن هذا عين المسألة وعن الثالث لا نسلم أنه عليه السلام ما كان
يعرف من حاله ذكره إلا مجرد الإسلام وعن الرابع أنه إنما وجب التوقف عند قيام الفسق وجب
أن يعرف أنه في نفسه هل هو فاسق أم لا إذ لا يمكننا أن نعرف أنه هل يجب التوقف في قوله أم لا

النوع الثاني في معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التزكية والمقصود هاهنا
بيان أحكام التزكية والجرح وفيه مسائل **المسألة الأولى** شرط بعض المحدثين
العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة وقال القاضي أبو بكر لا يشترط العدد في
تزكية الشهادة ولا في تزكية الراوي وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد
المزكي وقال قوم يشترط في الشهادة دون الرواية وهو الأظهر لأن العدالة التي تثبت
بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على أصله فالإحصان يثبت بقول
اثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة ومنهم من يقول تقبل تزكية العبد والمرأة في الرواية كما تقبل
روايتهما **المسألة الثانية** قال الشافعي رحمه الله يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل

إذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه وأما العدالة فليس لها سبب واحد وقال قوم
يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة
لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر ولا بد من بيانه وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا أخذا
بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي أبو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لأنه إن لم يكن بصيرا بهذا الشأن
لم يصلح للتزكية وإن كان بصيرا فلا معنى للسؤال والحق أن هذا يختلف باختلاف أحوال المزكي فإن علمنا
كونه عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه وإن علمنا عدالته في نفسه ولم نعرف
اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن أسباب الجرح والتعديل **المسألة الثالثة**
إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فإنه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها
فإن نفاها بطلت عدالة المزكي إذ النفي لا يعلم اللهم إلا إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل رأيته
حيا بعده فهاهنا يتعارضان وعدد المعدل إذا زاد قيل إنه يقدم على الجارح وهو ضعيف لأن
سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة فلا ينتفي بكثرة العدد **المسألة الرابعة**
للتزكية مراتب أربعة أعلاها أن يحكم بشهادته وثانيها أن يقول هو عدل لأني عرفت منه كذا
وكذا وإن لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة كفى وثالثها أن يروي عنه خبرا واختلفوا
في كونه تعديلا والحق أنه إن عرف من عادته أو صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن عدل كانت
الرواية تعديلا وإلا فلا إذ من عادة أكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا
فإن قلت لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشا في الدين قلت لم يوجب على غيره العمل
لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة وروى ووكل البحث
إلى من أراد القبول ورابعها العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق
الخبر فليس بتعديل وإن عرف يقينا أنه عمل بالخبر فهو تعديل إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق
المسألة الخامسة ترك الحكم بشهادته لا يكون جرحا في روايته وذلك لأن الرواية
والشهادة مشتركان في هذه الشرائط الأربعة أعني العقل والتكليف والإسلام والعدالة
واختصت الشهادة بأمور ستة يعتبر بعضها في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد
والعداوة والصداقة وهذه الستة تؤثر في الشهادة لا في الرواية لأن الولد له أن يروي عن والده
بالإجماع والعبد له أن يروي أيضا والضرير ذكر أن الصحابة رووا عن زوجات الرسول
عليه السلام مع أنهم في حقهن كالضرير الشرط الخامس أن يكون الراوي ... الخطأ وذلك
يستدعي حصول أمرين أحدهما أن يكون ضابطا والآخر أن لا يكون سهوه أكثر من ذكره ولا مساويا
له لما ضبطه فإنه إذا عرف بقلة الضبط لم يؤمن الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا على قسمين
أحدهما أن يكون مختل الطبع جدا غير قادر على الحفظ أصلا ومثل هذا الإنسان يقبل منه ما عرف
كونه قادرا على ضبطه دون ما لا يكون قادرا عليه أما إذا كان السهو غالبا عليه لم يقبل حديثه

لا نرجح انما سمعنا في حديثه واما اذا استوى الذكر والسهو لم نرجح انه مما سمعه والعرف يقتضي
ان لا يكون ضابطا بل ان يعرض له السهو من لا يضبط لا يجعل الحديث حال كماله وحصل
لانه بعد تعارض السهو فان قلت لا يجوز ان يقبل حديثه لانه لو لم يكن ضبطه او ضبط
ثم سمعنا عنه لم يرده مع عدالته فان عدالته تمنع من الكذب والخطا عمدا الا سهو المجاز ان
يصير مع عدالته فيه لم يضبطه انه ضبطه وان يسمعه مما سمعنا عنه وجب ان لا يقبل حديثه

الفصل الثاني في الامور التي حسبت انها قادحة في رواية الخبر مع انها ليست كذلك

احدها ان علماؤنا ان يعلم انه قراه على شيخه او حدثه ولم يذكر الفاظ قراته ووقت ذكره واشهد من
انه يجوز له روايته ولا اخذ به وثانيها ان يعلم انه قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به ولم يتذكر الفاظ
قراته ولا وقت ذلك يجوز له روايته لانه عالم في الجملة انه سمعه وثالثها ان يعلم انه لم يسمع ذلك
الكتاب ولا ظن ايضا انه سمعه او يجوز له من يجوز على السوية فلا يجوز له روايته لانه
لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك فيه ورابعها ان لا يتذكر سماعه ولا قراءته
ما فيه لكنه يظن ذلك لما يرى من خطه وههنا اختلفوا فيه فعند الشافعي يجوز روايته وهو
قول ابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز لنا الاجماع والمعقول اما الاجماع
فهو ان الصحابة كانت تعمل على كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو كتابه لعمرو بن حزم من
غير ان يقال انه رواه راو وروي ذلك الكتاب لهم وانما عملوا به لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه
فجاز مثله في سائر الرواة واما المعقول فلان الظن ههنا حاصل والعمل بالظن واجب
واحتج ابو حنيفة بانه اذا لم يعلم السامع علم انه من الكذب وجوابه انه يرويه بحسب الظن وذكر
مع وجوب العمل به **الفصل الثالث** فيما جعل شرطا في الراوي مع انه
غير معتبر الضابط في هذا الباب ان كل وصف لا يقدح في غلبة الظن بصحة الرواية لم يعتبر
الشرع فيه فانه لا يمنع من قبول الخبر وفيه مسائل **المسألة الاولى**
رواية العدل الواحد مقبولة خلافا للجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة واما خبر العدل
الواحد فلا يكون مقبولا الا اذا اعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
او يكون منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار انه لم يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه
لنا وجهان الاول اجماع الصحابة على عمل ابي بكر على خبر رواه بلال وعمل عمر على خبر
حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل علي بخبر المقداد وعملت الصحابة على
خبر ابي سعيد في الربا وعملت على خبر رافع بن خديج في المخابرة وعلى خبر عائشة في التقاء الختانين
وكان علي يقبل خبر ابي بكر فان قلت لعلهم تلوه مما قبلوه لا لانه اجتهاد عضده
قلت انهم ما كانوا يتركون اجتهادهم لهذه الاخبار وكانوا لا يرون بالمخابرة باسا حتى روى
لهم رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عنها الثاني ان العمل بخبر الواحد العدل يتضمن دفع ضرر مظنون

فيكون واجبا احتج الخصم بامور اربعة احدها انه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر
وعمر وثانيها ان الصحابة اعتبرت العدد فان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه
محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري
ورد خبر فاطمة بنت قيس ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن ابي العاص
وثالثها قياس الرواية على الشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا
خاصا فاذا لم يقبل فيه الواحد في حق انسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة اولى
ورابعها الدليل ينفي العمل بالخبر المظنون لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في
خبر العدلين والعدد ليس في معناه لان الظن هناك اقوى مما ههنا فوجب ان يبقى على الاصل
والجواب عن الاول انه لعل ذلك ان ذكر فلما يدل على اعتبار خلافه ابو بكر وعمر وذو اليدين
ولان التهمة كانت قائمة هناك لانهما كانت والقوم في محل عظيم والواجب فيما الاشتهار وعن
الثاني انا بينا انهم قبلوا خبر الواحد وههنا اعتبروا العدد ولا بد من التوفيق فنقول ما
ذكرنا من الروايات يدل على ان العدد ليس بشرط في اصل الرواية وما ذكرتموه يدل على انهم طلبوا
العدد لقيام تهمة في تلك الصور وعن الثالث انه منقوض بسائر الامور التي هي معتبرة في الشهادة
لا في الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة وعن الرابع لا نسلم ان قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا يمنع من العمل بخبر الواحد فانا انما عملنا به لدليل علمنا بالتمسك
به كان ذلك عملا بمعلوم لا بمظنون **المسألة الثانية** زعم الكرخي من الحنفية ان الراوي الاصل
اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع والمختار ان يقول راوي الفرع اما ان يكون
جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث
او بصحته او لا يجزم واحد منهما فان كان الاول فقد تعارضا ولا يقبل الحديث ولا يقدح ذلك في
العدالة من الفرع لانه لم يكن الا بالقدح في الاصل وذلك يوجب القدح في الحديث واما الثاني
فلا نزاع في صحته واما الثالث فاما ان يقول لا اعلم اني رويته او اعلم اني ما رويته او ان
على السواء او يقول شيئا مما ذكرنا واشبه ان يكون الخبر في كل هذه الاقسام مقبولا لان الفرع
جازم ولم يوجد في مقابلته جزم يعارضه فلا يسقط به الاستدلال واما اذا لم يكن الفرع جازما
بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بانه ما رواه لم يعمل بالرد فان قال اظن
اني ما رويته فقد تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله والضابط
انه حيث يكون قول الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا وحيث يرجح احدهما على الاخر
فالمعتبر هو الراجح واحتج المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خالفناه فيما اذا لم
يوجد فيه هذا المعنى لان الظن هناك اقوى فبقي فيما عداه على الاصل والجواب ما تقدم
المسألة الثالثة لا يشترط كون الراوي فقيها سواء كانت روايته موافقة للقياس

أو مخالفة له خلافا لأبي حنيفة رضي الله عنه فيما خالف القياس لنا الكتاب والسنة والعقل أما الكتاب
فقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أوجب التثبت عند مجيء الفاسق سواء كان عالما أو
جاهلا وأما السنة فقوله عليه السلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فأداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
وأما العقل فلأن رجحان العدالة يفيد ظن الصدق فيوجب العمل به لما تقدم أن العمل بالظن واجب
احتج الخصم بوجهين الأول الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه إذا كان الراوي فقيها لأن
الاعتماد على روايته أوثق الثاني الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفة القياس وقد اختص بأصل القياس وصدق
الراوي فإذا تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك بواحد منهما وأيضا فنقدر بصدق الراوي لا يلزم
القطع بكون ذلك الخبر حجة لأنه إذا جرى حديث فيما بين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا جاء ذكر الرجل
فقال عليه السلم أما الرجل علم الفقيه أن الألف واللام ههنا ينصرف إلى العهد والعامي ربما ظن
أن المراد منه الاستغراق والجواب عن الأول ما مر وعن الثاني أن في التعارض يبقى الصحة
أصل الخبر قوله يجوز أن يشتبه عليه المعهود بالاستغراق قلت التمييز بين الأمرين لا يتوقف على الفقه بل
من له فطنة سليمة المعرفة بين الأمرين وأيضا فإن ذلك يقتضي اعتبار الفقه في رواة خبر التواتر

المسألة الرابعة إذا عرف التساهل في أمر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف
في أنه لا يقبل خبره أما إذا عرف منه التساهل في غير حديث الرسول وعرف منه الاحتياط في خبر
الرسول وجب قبول خبره على الرأي الأظهر لأنه يفيد الظن ولا معارض فيجب العمل به **المسألة
الخامسة** لا يعتبر في الراوي أن يكون عالما بالعربية وبمعنى الخبر لأن الحجة في لفظ الرسول
والأعجمي والعامي يمكنهما حفظ اللفظ ولذلك أمكنهما حفظ القرآن ولا يعتبر أيضا أن يكون ذكرا
أو حرا أو بصيرا أو سويا عليه **المسألة السادسة** تقبل رواية من لم يرو إلا خبرا واحدا
فأما إذا أكثر من الروايات مع قلة مخالطته بأهل الحديث فإن أمكن تحصيل ذلك القدر من
الأخبار في ذلك القدر من الزمان قبلت أخباره وإلا توجه الطعن الكل **المسألة السابعة**
لا يجب أن يكون الراوي معروف النسب بل إذا حصلت الشرائط المعتبرة المذكورة فيه قبل
خبره وإن لم يعرف نسبه أما إذا كان له اسمان وهو بأحدهما أشهر جازت الرواية عنه أما إذا كان
مترددا بينهما وهو بأحدهما مجروح وبالآخر عدل لم يقبل لأجل التردد

القسم الثاني
في البحث عن الأمور العائدة إلى المخبر عنه اعلم أن الشرط الراجع إلى المخبر عنه في العمل بالخبر
هو عدم دليل قاطع يعارضه والمعارض على وجهين أحدهما بأن ينفي أحدهما ما أثبته
الآخر على الحد الذي أثبته الآخر كما إذا أثبت أحدهما الحل والآخر في الوقت الذي في المكان
الذي على الوجه الذي ونسمي الثاني عند ذكر على ذكر الحد في ذكر الوقت وثانيهما أن
يثبت أحدهما ضد ما أثبته الآخر على الحد الذي أثبته مثل أن يوجب عليه صلاة أخرى في ذلك
الوقت بغير ذكر المكان والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فإن كان المعارض عقليا

نظريا فإن كان خبر الواحد قابلا للتأويل بأي كيف كان أولناه ولم نحكم برده ولم نقطع بقبول التأويل بل
نقطع بفساده لأن الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض فإذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض
في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه قطعنا بوقوع ذلك المحتمل وإلا فقد وقع الكذب في الشرع
وأنه غير جائز وأما أدلة السمع فقطعية الكتاب والسنة المتواترة والإجماع واعلم أنه لا يستحيل
عقلا أن يقول الله تعالى أمرتكم بأن تعملوا بالكتاب والسنة والإجماع بشرط أن لا يرد خبر واحد
على مناقضه فإذا ورد ذلك لزمكم أن تعملوا بالخبر الواحد لا بهذه الأدلة لكن الإجماع عرفنا أن هذا
المحتمل لم يقع لأن الإجماع منعقد على أن الدليلين إذا استويا في اختصاص أحدهما بنوع قوة غير
حاصلة في الثاني فإنه يجب تقديم الراجح وههنا هذه الأدلة الثلاثة لما كانت مساوية لخبر الواحد
في الدلالة فاختصت هذه الثلاثة بمزيد قوة وهي كونها قاطعة في متنها لا جرم وجب تقديمها على
الخبر الواحد فأما أن خبر الواحد هل يقتضي تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيه

القول فيما ظن أنه يشترط في هذا المعنى مع أنه ليس بشرط **المسألة الأولى**
في الخبر الواحد إذا عارضه القياس فإما أن يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس أو القياس
يقتضي تخصيص خبر الواحد وإما أن يتنافيا بالكلية فإن كان الأول فمن جوز تخصيص العلة
يجمع بينهما ومن لم يجوز يجري هذا القسم مجرى ما إذا تنافيا بالكلية وإن كان الثاني كان ذلك
تخصيصا لعموم خبر الواحد بالقياس وأنه جائز لأن تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
لما كان جائزا فههنا أولى وأما الثالث وهو ما إذا كان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضى
الآخر فنقول ذلك القياس لا بد وأن يكون أصله قد ثبت بدليل ودليل الأصل إما أن يكون هو ذلك
الخبر أو غيره فإن كان الأول فلا نزاع أن الخبر مقدم على القياس وإن كان الثاني فههنا احتمالات وجوهها
ثلاثة وذلك لأن القياس يستدعي أمورا ثلاثة أحدها حكم الأصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية
وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ثم لا يخلو كل واحد من هذه الثلاثة إما أن يكون قطعية أو
ظنية أو بعضها قطعيا والبعض ظنيا فإن كان الأول كان القياس مقدما على خبر الواحد
لا محالة لأن هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن ومقتضي القطع مقدم على
مقتضي الظن وإن كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدما على القياس لأن الظن كلما كان أقل
كان بالاعتبار أولى وإن كان الثالث فهذا يحتمل أقساما كثيرة ونفرع منها صورة واحدة
وهي أن يكون دليل ثبوت الحكم في الأصل قطعيا إلا أن كونه معللا بالعلة المعينة ووجود
تلك العلة في الفرع ظنيان فههنا اختلفوا فعند الشافعي الخبر راجح وعند مالك القياس
راجح وقال عيسى بن أبان إن كان راوي الخبر ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس
وإلا كان في محل الاجتهاد وقال أبو الحسين البصري طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد
فإن كانت أمارة القياس أقوى عنده من عدالة الراوي وجب المصير إليها وإلا فبالعكس

ومن الناس من توقف فيه لنا وجهان الاول ان الصحابة كانوا يتركون احكامهم لخبر الواحد
من ذلك قصة عمر في الجنين فقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله وايضا
ترك اجتهاده في المنع من توريث المراة من دية زوجها وايضا قال اعيتهم الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وايضا ان ابا بكر نقض حكما حكم به برايه لحديث سمعه
من بلال فان قلت ان ابن عباس رد خبر ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا استيقظ احدكم من نومه قال فما نصنع بمهراسنا قلت ظاهر هذا القول لا يقتضي رد الخبر
وانما هو وصف للمشقة في العمل بموجبه عظم المهراس فانه ترك هذا الحديث لكن انما تركه لانه
لا يمكن الاخذ به من حيث قلت المهراس على الدوام ذكر ليس فيها ما ينظرونا فان قلت وكيف يبنيه
تكليف ما لا يطاق لانه لا يمكنهم غسل اليديهم من انا اخذتم يدخلونها بالمهراس قلت ومن الذي
بين ان الامر لا يقتضي غسل اليدين ذلك انه حتى يكون تدرج الخبر لذلك القياس الثاني ان قصة
معاذ تقتضي تقدم الخبر على القياس الثالث ان التمسك بالخبر لا يتم الا بمقدمات احدها ثبوته
عن رسول الله صلى الله عليه وثانيها دلالته على الحكم وثالثها وجوب العمل به والمقدمة الاولى ظنية
والثانية والثالثة قطعيتان اما التمسك بالقياس فلا يتم الا بخمس مقدمات احدها ثبوت حكم
الاصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ورابعها عدم المانع
في الفرع عند من لا يجوز تخصيص العلة وخامسها وجوب العمل بمثل هذه الادلة والمقدمة الاولى
والخامسة قطعيتان اما الثانية والثالثة والرابعة ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر
اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا فان قلت اذا كانت الامارة الدالة
على ثبوت الخبر عن الرسول ضعيفة والامارات الدالة على المقدمات الثلثة الظنية في جانب
القياس قوية حيث تعارض ما في احد الجانبين من الكمية بما في الجانب الاخر من الكيفية فههنا
تعين الاجتهاد والرجوع الى الترجيح قلت لو خلينا والعقل لكان الامر كما ذكرت الا ان
الدليل الاول منعنا منه **المسئلة الثانية** اذا روي عن رسول الله عليه السلم انه عمل
بخلاف موجب الخبر فالخبر اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلم او غير متناول له فان لم يتناوله
لم يعلم ان يكون فقد قامت الدلالة على ان حكمنا وحكمه فيه سواء او لم تقم الدلالة على ذلك فان
لم تقم عليه دليل جاز ان يكون النبي عليه السلم مخصوصا بذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون بين
فعله وبين الخبر تناف ولا يرد الخبر لاجله وان قامت الدلالة على ان حكمه عليه السلم وحكمنا فيه
سواء نظر في الخبر فان امكن تخصيص احدهما بالاخر فعل وان لم يمكن فان كان احدهما
متواترا عمل بالمتواتر وان لم يكونا متواترين عمل فيهما بالترجيح **المسئلة الثالثة**
عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة وقول بعض الامة ليس
بحجة الا ان ذلك وان لم يكن حجة لكنه من المرجحات والله اعلم **المسئلة الرابعة** الحفاظ

اذا اتفقوا في بعض ذلك الخبر بعد اتفقوا على ان ذلك لا يقتضي المنع من قبول ما لم يخالفوا فيه
من ظاهر حاله الصدق ولم يوجد معارض فوجب قبوله واما القدر الذي خالفوه فيه فالاولى
ان لا يقبل لانه وان جاز ان يكونوا سهوا وحفظ هو لكن الاقرب انه سها وحفظوا هم لان السهو على الواحد
اجوز منه على الجماعة **المسئلة الخامسة** خبر الواحد اذا تكاملت شروط صحته هل
يجب عرضه على الكتاب قال الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لا يتكامل شرايطه الا وهو غير
مخالف للكتاب وعند عيسى بن ابان يجب عرضه لقوله عليه السلم اذا روي لكم حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه **المسئلة السادسة** ان اشتهر في ان الناسخ
يجب ان يكون غير مقارن فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب ثم نقل المائيه انه نسخ
الكتاب خبر الواحد لا يجوز وان سكتوا فيه قبل عند القاضي عبد الجبار نعم لان الصحابة رفعت بعض
احكام القران لاخبار الاحاد ولم يسالوا هل كانت مقارنة ام لا **المسئلة السابعة**
اختلفوا فيما اذا كان مذهب الراوي بخلاف روايته فقال بعض الحنفية الراوي للحديث العام اذا
خصصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول عليه السلم كان اعرف بمقاصده وذلك كما روى ابو هريرة
في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا ثم الذي رواه ابو هريرة يقتصر على الثلث والثاني وهو قول
الكرخي ظاهر الخبر اولى والثالث انه ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث
وان كان احد محتملاته الظاهرة رجع الى تاويله وهو ظاهر مذهب الشافعي والرابع وهو قول
القاضي عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه علم من قصد النبي عليه السلم وجب
المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون ذهب اليه لنص او قياس وجب النظر في ذلك
وان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا اذا كان الحديث مجملا وفسره الراوي كان ذلك
حجة الشافعي رحمه الله ان المقتضي وهو ظاهر اللفظ قائم والعارض الموجود وهو مخالفة الراوي
لا يصلح ان يكون معارضا لاحتمال انه تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون كذلك
فان قلت الظاهر من دينه انه لا يخالف الا الدليل قلت دينه يمنعه من الخطا عمدا اما سهوا او غلطا
وليس ههنا ظاهر يدل على انه كان في العلم بحيث لا يتعرض لذلك الخطا **المسئلة الثامنة**
خبر الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان اقتضى علما فاما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه
او لا يكون فان كان قبل واجازه لانه لا يمتنع ان يكون عليه السلم قاله وانضم به على احاد الناس والبعض
بعزيمهم على الدليل الاخر وان كان الثاني وجب رده سوا اقتضى مع العلم عملا او لا يقتضيه لانه لما
كان التكليف فيه بالعلم مع انه ليس له صلاحية افادة العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق اللهم الا
ان نقل العلم عليه السلم اوجب العلم به على من شافهه فان ذلك جائز واما ان اقتضى العمل وكان
البلوى عاما فعند بعضنا لا يجب رده وعند الحنفية يجب رده لنا وجوه احدها عموم قوله تعالى
ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وثانيها ان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق

فيكون العمل بها ابتغاء الضرر مظنون فيكون واجبا وثالثها رجوع الصحابة الى قول عائشة في
التقاء الختانين مع ان ذلك مما يعم به البلوى ورابعها ان البلوى عام بمعرفة احكام البيع والرعاف
والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر مع انهم يقبلون خبر الواحد فيه وليس سبيلهم من ذلك انه قد
تواتر لان وجوب ما يعم به البلوى في تواتر نقله واحتجوا بالاجماع والمعقول واما الاجماع فهو
ان ابا بكر رد حديث المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان واما المعقول فهو انه لو
كان صحيحا لانا نعلم ان الرسول عليه السلام لو اوجب نقله على جهة التواتر مخافة ان لا يصل الى من
كلف به فلا يتمكن من العمل به ولتوفر ذلك نفوس الدواعي الى نقله على جهة التواتر والجواب
عن الاول انه انما كان يجب ما قلتم لو لم ينقلوا فيه الا خبر متواتر فاما وقد نقلوا خبر الا انه فيه
لم نعلم ذلك وعن الثاني ان ذلك انما يجب لو كان يتضمن علما او وجب العمل به على كل كان فاما اذا
اوجبه بشرط ان يبلغه فليس فيه تكليف ما لا يطاق فيه ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوى لوجب
في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به فان قلتم هناك انه يختلف العمل به لشرط ان يبلغه فقل
مثله فيما يعم به البلوى

القسم الثالث في الاخبار المسئلة الاولى

في كيفية الفاظ الصحابة في نقل الاخبار عن النبي عليه السلام وهي سبع مراتب المرتبة الاولى
ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اخبرني رسول الله او حدثني او شافهني
الثانية ان يقول قال رسول الله كذا فهذا ظاهر النقل اذا صدر من الصحابي وليس نصا صريحا
اذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه اما اذا
صدر من غير الصحابي فليس ظاهره ذلك المرتبة الثالثة ان يقول الصحابي امر النبي عليه السلام
او نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال مع احتمال الاخر وهو ان من مذهب جميع الاوامر والنواهي
مشهور ربما ظن ما ليس بامر امرا ولاجله اختلف الناس في انه هل هو حجة ام لا والاكثرون
على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي ان لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول
عليه السلام والقائل ان يقول لا نزاع فيه الظن فان قال ان هذه الصيغة حجة فلو اطلق الراوي
مع تجويز خلافه لكان قد اوجب على الناس ما يجوز ان يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في
عدالته فنقول لعل هذا لا يمنع العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد
النبي عليه السلام اذا علمنا انه حجة وانتم انما اثبتم كونه حجة بذلك فيلزم الدور في المسئلة احتمال
ثالث وهو قول الراوي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ليس فيه لفظ يدل على انه امر ان
الكل او البعض دائما او غير دائم فلا يجوز الاستدلال به الا اذا ضم قوله عليه السلام حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة المرتبة الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب
كذا او ابيح كذا فقال الشافعي رحمه الله انه يفيد ان الامر الرسول عليه السلام والكرخي يخالف فيه لنا
وجهان الاول ان من هو التزم طاعة رئيس فانه متى قال امرت بكذا فهم منه امر ذلك الرئيس

الا ترى ان الرجل من خدم السلطان الثاني اذا عرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب
حمله على من يصدر الشرع عنه دون الائمة والولاة ولا يحمل هذا القول على امر الله لان امره
تعالى ظاهر للكل لا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي
من الامة وهو لا يامر نفسه المرتبة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا فالاظهر منه سنة رسول
الله عليه السلام لو تميز المذكورين فان قلت هذا غير واجب لان الخبر والفعل اما الخبر فقوله عليه السلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها وعني به سنة غيره واما الفعل فهو ان السنة ماخوذة
من الاستنان وذلك غير مختص بالرسول دون غيره والجواب لا نمنع ما ذكرتموه بحسب
اللغة لكنه بحسب عرف الشرع يفيد ما قلناه المرتبة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي فهاهنا
قوم يحمل ان يقال انه اخبره انسان اخر عن الرسول وهو لم يسمعه منه وقال الاخرون بل الاظهر انه سمعه
منه المرتبة السابعة قول الصحابي كنا نفعل كذا والظاهر انه قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا
ولن يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي عليه السلام مع علمه بذلك ومع انه عليه السلام ما كان
ينكر ذلك عليهم وهذا يقتضي كونه شرعا فاما اذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن
به يقتضي ان يكون قاله عن طريق واذا لم يكن الاجتهاد فليس الا السماع من النبي عليه السلام **المسئلة**
الثالثة في كيفية رواية غير الصحابي وهذا ايضا على سبع مراتب المرتبة الاولى ان يقول
الراوي حدثني فلان او اخبرني فلان او سمعت فلانا والسامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولهما ان
السامع كيف يروي ويقول ان الراوي ان قصد اسماعه خاصة ذكر الكلام او كان مع جمع
فقصد الراوي اسماعهم فله ان يقول هاهنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان اما ان
لم يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس
له اخبرني ولا حدثني لانه لم يخبره ولم يحدثه المرتبة الثانية ان يقول للراوي هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهاهنا العمل بالخبر لازم على
السامع وله ايضا ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا الا ترى انه لو قرئ الشهادة على
البيع ان يقول البائع بعت ومن لم يقرأ عليه كتاب البيع يقول الامر كما قرئ علي وثالثها
ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه او
ظن انه خطه جاز ذلك ايضا لكن ليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع وما حدثه لكن
يجوز ان يقال اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه وافهمه جاز له ان يقول اخبرني
ورابعها ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه فالاشارة هاهنا كالعبارة
في وجوب العمل ولا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته لانه ما سمع شيئا وخامسها ان يقرأ
عليه هذه الاخبار فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا باشارة فهاهنا ان غلب على الظن انه ما سكت
الا لان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم العمل به لانه حصل ظن انه قول الرسول

والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية بهذه الطريقة فالفقهاء والمحدثون جوزوه والمتكلمون
انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ان يقول اخبرني قراءة عليه وكذا الخلاف فيما لو قال
القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه اارويه عنك فقال نعم فالمتكلمون قالوا لا يجوز له
الرواية فاما ايضا حجة الفقهاء ان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت
قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام النبي عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع في ان
لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة اما لانهم نقلوها
بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شائعا والحقيقة
مغلوبة ولفظ اخبرني وحدثني هاهنا كذلك لان هذا السكوت يساوي الاخبار في افادة
الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستدلال بالمجاز ثم اشتهر عرف المحدثين
عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز
استعماله فيما ثنا على سائر الاصطلاحات حجة المتكلمين انه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله حدثني
واخبرني وسمعته كذب والجواب ما تقدم من ان بعد هذا النقل العرفي لا نسلم انه كذب
وسادسها المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب
فانه بذلك يكون محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سواء قال اروه عني او لم يقل له ذلك
فاما اذا قال له حدثني بما في هذا الجزء ولم يقل له قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز
التحدث له وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور
فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لان النسخ تختلف الا ان
يعلم انهما متفقان وسابعها الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح
عني من احاديثي واعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به
وذلك اباحة الكذب لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه
المسألة الثالثة مذهب الشافعي رضي الله عنه ان المرسل غير مقبول وقال ابو حنيفة و
مالك وجمهور المعتزلة انه مقبول لنا ان عدالة الاصل غير معلومة فلا يكون روايته مقبولة
انما قلنا ان عدالة الاصل غير معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه
لا يكون تعديلا له اذ العدل قد يروي عمن لو سئل عنه توقف فيه او جرحه وبتقدير ان
يكون تعديلا لكن لا يقتضي كونه عدلا في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا لعرفناه بفسق لم يطلع
عليه المعدل فثبت ان عدالته غير معلومة واذا كان كذلك وجب ان لا تقبل روايته لان
قبول روايته يقتضي وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر
على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل
فان قيل لا نسلم ان عدالته غير معلومة قوله لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية

الفرع عنه لا يكون تعديلا له لانه قد يروي عن العدل وغيره قلنا لا نزاع في جوازه
في الجملة لكن لم لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ارجح من روايته عن غيره وبيانه من وجهين
الاول ان الفرع مع عدالته ان اخبر عن الرسول عليه السلام اولا بالاخبار بذلك ولا
يكون له ذلك الا وهو عالم او ظان بكونه قولا للرسول الا اذا علم او ظن عدالة الاصل
الثاني ان الفرع مع عدالته ليس يجوز له ان يوجب شيئا على غيره او يسقطه عنه الا اذا علم
انه عليه السلام اوجب ذلك او ظنه فثبت بهذين الدليلين رجحان هذا الاحتمال وهذا يقتضي كون
الاصل عدلا ظاهرا فوجب قبول روايته كما في سائر العدول وهذا هو النكتة التي عولوا
عليها في وجوب قبول المرسل ثم ما ذكرتم معارض بالنص والاجماع والقياس اما النص
فعموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا جاء من لا يكون
فاسقا اوجب القبول والراوي الفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره واما الاجماع فلانه
قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه الا انا لا نكذب
وروى ابو هريرة عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه اخبره الفضل بن عباس
وروى ابن عباس عن النبي عليه السلام انه لا ربوا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروى ايضا
ما زال رسول الله يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وهذه
الروايات تدل على جواز قبول المرسل واما القياس فلانه لو لم يقبل المرسل لما قبل ما يجوز
كونه مرسلا فكان يجب اذا قال الراوي عن فلان ان لا يقبل لانه يجوز ان يكون اخبره عنه
والجواب قد بينا ان العدل يروي عن العدل وعمن لا يكون عدلا قوله لم لا يجوز
ان يقال روايته عن العدل ارجح من روايته عمن ليس بعدل قلنا لانا اذا بينا انه لا امتناع
في كونه عدلا وفي روايته عمن ليس بعدل كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه من حيث هو هو ولكن
لا ترجيح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح منفصل فقبل حصول ذلك المرجح لا يقع اصل الامكان
قوله اولا الفرع مع عدالته اخبر عن الرسول وان يجوز له ذلك الاخبار الا وقد اعتقد
عدالة الراوي قلنا الفرع اذا قال قال رسول الله فهذا يقتضي الجزم بان هذا القول
قول الرسول لكن الجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي
فاذن لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره فليس هو بان يقولوا المراد منه اني اظن انه قال
رسول الله اولى من ان يقول المراد منه اني سمعت انه قال رسول الله ومعلوم انه لو صرح
بهذا القدر لم يلزمه تعديل الاصل لانه لو سمع من يجوز فسقه بالكفر ذكر له ان يقول
سمعت انه قال رسول الله فظهر سقوط ما ذكروه قوله ثانيا الفرع مع عدالته
ليس يجوز له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم او ظن انه عليه السلام اوجبه قلنا روايته
انما يوجب على الغير شيئا لو ثبت كون الراوي عدلا فاذا انتم اثبتم كونه عدلا

بان هذه الرواية توجب على الغير شيئا لزم الدور ثم نقول ينتقض ما ذكرتموه بما قد صح انه لا
تقبل شهادته فان قلت الفرق من وجهين الاول ان الشهادة تتضمن اثبات حق على
عين والخبر يتضمن اثبات الحق في الجملة من غير تخصيص ويدخل من التهمة في اثبات الحقوق
على اعيان ما لا يدخل في اثباتها على الجملة فجاز ان يؤكد الشهادة بما لا يؤكد به الرواية
كما اكد باعتبار العدد فيها دون الرواية الثاني ان شهود الاصل لو رجعوا عن شهادتهم
لزمهم الضمان على قول بعض الفقهاء واذا لم يؤمن ان يؤدي اجتهاد الامام الى رجوع الحاكم
الى ذلك وجب ان نعرفهم باعيانهم لنا في الزامهم الضمان ان هم رجعوا قلت
الجواب عن الاول ان اثبات الحق على الاعيان لو ترجح على اثبات الحق في الجملة من ذلك الوجه
فهذا يترجح عليه من وجه اخر وهو ان الخبر يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين الى يوم
القيمة فالاحتياط فيه اولى من الاحتياط في اثبات الحكم في حق مكلف واحد وعن الثاني انه
ملغى بما اذا كان شاهد الاصل قد مات فلم يلتفت الى الغرم في الدراهم والدنانير ولم يكن تعيينه
واما المعارضة الاولى فجوابها ان هذه النصوص مخصصة في الشهادة من حيث تخصيصها في
الرواية والجامع الاحتياط وعن الثانية ان هذه المسلة عندنا اجتهادية فلعل بعض الصحابة
كان قابلا ... ومخالفوهم ما انكر عليهم لكون المسلة اجتهادية وايضا فالصحابي الذي يروي عن النبي عليه السلم
اذا قال قال ... الظاهر منه الاسناد واذا كان كذلك وجب على السامع قبوله ثم بعد ذكر
اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب ايضا قبوله ولم يكن قبوله في احدى الحالتين دليلا
على العمل بالمرسل وعن الثالثة ان ذلك العمل لعله كان اخبارا على الظن فاذا قال الراوي قال فلان
عن فلان وقد طالت صحبته كان ذلك امارة على انه سمعه منه ومن لم يعلم انه صحبه لم يقبل حديثه
فروع الاول قال الشافعي رحمه الله لا اقبل المراسيل الا اذا كان الذي يرويه اسنده اخرى
تقبل مرسله او ارسله هو واسنده غيره هذا او اذا لم يقع الحجة باسناده او ارسله راو اخر
ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر وعضده قول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم
انه لو نص لم ينص الا على من يشرع قبول خبره قال وانا اقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها
فوجدتها بهذه الشرايط قال ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول
ان الحجة تثبت بها كثبوتها بالمتصل قالت الحنفية اما قوله نقبل مراسيل الراوي اذا كان اسنده
مرة فبعيد لانه اذا اسنده نقبل لانه مسند وليس للرسالة تاثير واما قوله تقبل المرسل اذا كان
قد اسنده غيره فلا يصح لما ذكرناه ولان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا عضده الحجة واما قوله
تقبل المرسل اذا ارسله اثنان وشيوخ احدهما غير شيوخ الاخر فلا يصح لان ما ليس بحجة
لا يصير حجة الا اذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد قد زال عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة
راوي الاصل وهذا بخلاف الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو زايل

عند انضمام غيره اليه والجواب عن الشافعي رضي الله عنه من هذه الاشيا من ذلك احد
وهو انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا فاذا انضمت
هذه المقويات اليه قوي بعض القوة فحينئذ يجب العمل به اما دفعا للضرر المظنون واما لقوله عليه السلام
اقضي بالظاهر فظهر فساد هذا السؤال الثاني اذا ارسل الحديث واسنده غيره فلا شبهة
في قبوله عند من قبل المرسل وكذا عند من لا يقبله لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد
مانع وليس يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا
لكن نسي شيخه وهو يعلم انه ثقة في الجملة وكذا القول فيما اذا ارسله مرة واسنده اخرى
لانه يجوز ان يوجد بعض ما ذكرنا الثالث اذا الحق الحديث بالنبي ووقفه غيره على الصحابي
فهو متصل لانه يجوز ان يكون الصحابي رواه عن رسول الله مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى
فرواه كل واحد منهما بحسب ما سمعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي عليه السلم فنسي ذلك وظن انه ذكره
عن نفسه الرابع اذا وصله بالنبي عليه السلم مرة ووقفه على الصحابي اخرى فانه يقبل متصلا
لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عنه عليه السلم ومرة عن نفسه او سمعه يصله بالنبي عليه السلم
فنسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه فاما اذا ارسله ووقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله
بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى ذكر الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيتذكر ما نسيه الزمان
الطويل الخامس من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا هل يقبل ام يرد اما من يقبل المراسيل فانه
يقبله واما من لا يقبلها فاكثرهم قبله ايضا لان ارساله يختص بالمرسل دون المسند فوجب
قبول مسنده ومنهم من لم يقبله قال لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه وستره
له والحال هذه خيانة واختلف من قبل حديث المرسل اذا اسنده كيف يقبله فقال الشافعي رحمه الله
لا نقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولم نقبل اذا اتى بلفظ موهم وقال بعض
المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهولاء يفرقون بين ان يقال حدثني فلان واخبرني
فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة
وبين ان يكون اجازه له او كتب اليه وهذه عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في اللغة المسئلة
السابعة في التدليس اذا روى الراوي الحديث عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم و
ذكره باسم لا يعرف به فان فعل ذلك لان من يروي عنه ليس باهل ان يقبل حديثه فقد غش
الناس ولا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغره لانه اصغر سنه ممن يقول لم يكن ظاهرا لاسلام في
العدالة نقبل هذا الحديث ومن قال لا ادري محمد بن عبد الله بعد اسلامه فمن لا يقبل المراسيل
فانه لا يقبله لانه لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فهو كالمرسل ومن يقبل المراسيل
ينبغي ان يقبله لانه عدل لانه يقتضي انه لولا ثقته عنده لما ترك ذكر اسمه فصار كما لو عدله والله اعلم
المسئلة الثامنة يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب الحسن البصري وابي حنيفة والشافعي

خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين لكن بشرائط ثلثة احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن
الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يكون الترجمة
مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب تارة يقع بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار
استاثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها عن وضعها لنا وجوه الاول ان الصحابة نقلوا قصة
واحدة مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض وذلك يدل على
قولنا الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية فبان يجوز ابدالها
بعربية اخرى اولى لان التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين
العجمية الثالث ما روي انه عليه السلام قال اذا اصبتم المعنى فلا باس وعن ابن مسعود انه كان
اذا حدث قال قال رسول الله هكذا او نحوه الرابع وهو الاقوى انا نعلم بالضرورة ان الصحابة
الذين رووا عن رسول الله هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون
عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب
القطع بتعذر روايتها على تلك الالفاظ احتج المخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام
نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فانه اذا اداها كما سمعه هو اداء اللفظ
المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه والله اعلم انه افقه منه ربما يظن بعضهم فقه من فوايد
اللفظ لم يتفطن له الراوي لانه ربما كان دونه في الفقه واما المعقول فمن وجهين الاول
انا ما هرنا رايا ان المتاخر ربما استنبط من فوايد اية او خبر ما لم يتنبه له اهل الاعصار السالفة
من العلماء والمحققين فعلمنا انه لا يجب في كل ما كان من فوايد اللفظ ان ينتبه له السامع في الحال وان
كان فقيها ذكيا فلو جوزنا النقل بالمعنى فربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه
لا تفاوت الثاني انه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه لجاز للراوي تبديل
الذي سمعه بلفظ نفسه بل هذا اولى لان جواز تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الشارع
ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان
وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات
التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاخير وبين الاول نوع مناسبة والجواب
عن الاول ان من ادى تمام معنى كلام الرجل فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ
وهكذا الشاهد والترجمان يقع عليهما الوصف بانه ادى مثله كما سمعه وان كان لفظ الشاهد
خلاف لفظ المشهود عليه ولغة الترجمة غير لغة المترجم وعن الثاني والثالث ما تقدم المسئلة
السادسة الراويان اذا اتفقا على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة وهما ممن يقبل حديثهما
فاما ان يكون المجلس واحدا او متعددا فان كان متغايرا قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون
الرسول عليه السلام ذكر الكلام في احد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة

واذا كان كذلك ونقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبوله
وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما
يضبطه الواحد او ليس كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة وحمل امر راويها مع عدالته على انه
يجوز ان يكون قد سمعها من غير النبي عليه السلام وظن انه سمعها منه وان كان الثاني قبلت الزيادة اما ان
لا يكون مغيرة لاعراب الباقي او يكون فان لم يغير اعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون
الممسك عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا ان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبول
خبره وامساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال انه لما كان ذكر الرسول عليه السلام تلك
الزيادة عرض له سهو او شغل قلب او عطاس او دخول انسان اذ ذكر او ذهل عن سماع تلك الزيادة
واذا وجد المقتضي لقبول الخبر خاليا عن المعارض وجب قبوله فان قلت كما جاز السهو على الممسك
جاز ايضا على الراوي قلت لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الاغلب على الظن ان راوي الزيادة
ابعد عن السهو لان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه بل لو صرح الممسك
بنفي الزيادة وقال انه عليه السلام وقف على قوله فيما سمعه الغير ثم انتظرت بعده كلاما ثم انتظرت
لم ينعقد اصلا تعارض القولان وصار الى الترجيح اما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي
كما اذا روى احدهما ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وروى الاخر نصف صاع من بر فالحق
انه لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لنا انه حصل التعارض لان احدهما اذا روى صاعا
فقد رواه بالنصف والاخر اذا روى نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصف ضد الجر فقد
حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح **فرع** الراوي الواحد اذا روى
الزيادة مرة ولم يروها اخرى تلك المرة فان اسندهما الى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت اعراب الباقي
او لم تغير وان اسندهما الى مجلس واحد فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضت
من راويين واما ان لم تغير الاعراب فان تكون روايته للزيادة مرة اقل من مرات الامساك
او بالعكس او تساويا فان كانت مرات الزيادة اقل من مرات الامساك لم تقبل الزيادة لان
حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه اللهم الا ان يقول الراوي اني سهوت في تلك المرات
وتذكرت هذه الكرة فها هنا نرجح المرجوح على الراجح لاجل هذا التصريح وان كانت مرات
الزيادة اكثر قبلت لا محالة لوجهين احدهما ما ذكرنا ان حمل الاقل على السهو اولى والثاني ما ذكرنا
ان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمله على توهم انه سمع ما لم يسمعه واما ان تساويا
قبلت الزيادة لما بينا ان هذا السهو اولى من ذلك والله اعلم

الكلام في القياس

وهو مرتب على مقدمة واقسام اما المقدمة ففيها مسائل **مسئلة** في حد القياس اسلم
ما قيل في هذا الباب تلخيصا وجهان الاول ما ذكره القاضي ابو بكر واختاره جمهور المحققين منا
انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة

أو نفيهما عنهما وانما ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما
جميعا ولو ذكرنا الشيء لاختص بالموجود على مذهبنا ولو ذكرنا الفرع لكان يوهم اختصاصه
بالموجود وايضا فلابد من معلوم بان يكون اصلا فان القياس عبارة عن التسوية وهي لا تتحقق
الا بين امرين وانه لولا الاصل لكان ذكر اثباتا للشرع بالتحكم وايضا فالحكم قد يكون نفيا
وقد يكون اثباتا ما صدر الشرح هذا التعريف والاعتراض عليه من وجوه احدها ان قوله
ان اريد حمل احد المعلومين على الاخر اثبات مثل حكم احدهما على الاخر فقوله بعد ذلك في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما اعادة لعين ذلك فيكون ذكره تكريرا من غير فائدة ولئن كان الثاني فلابد من
بيانه وايضا فبتقدير ان يكون المراد منه شيئا اخر لكنه لا يجوز ذكره في تعريف القياس لان ماهية
القياس تتم باثبات مثل حكم معلوم لمعلوم بامر جامع واذا تمت الماهية بهذا القدر كان ذكر
المفهوم الزايد خارجا فلا يجوز ذكره وثانيها ان قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في
الاصل والفرع مثبت بالقياس وهو باطل فان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان
ثبوت الحكم في الاصل فرعا على القياس لزم الدور وثالثها انه لما ثبت الحكم بالقياس فقد
تثبت الصفة ايضا بالقياس كقولنا الله عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد والنزاع في انه
قياس لان القياس اعم من القياس الشرعي والقياس العقلي واذا كان كذلك فنقول اما ان تكون
الصفة مندرجة في الحكم او لا تكون فان كان الاول كان قوله بامر جامع بينهما من حكم او
صفة او نفيهما عنهما تكرارا لان الصفة لما كانت احد اقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكرارا عنه
ولئن كان الثاني كان التعريف ناقصا لانه ذكر ما اذا كان المطلوب ثبوت حكم او عدمه ولم يذكر
ما اذا كان المطلوب وجود صفة او عدمها فهذا التعريف اما زايد او ناقص ورابعها ان
المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر بامر جامع فاما ان ذكر الجامع تارة
يكون حكما وتارة يكون صفة وتارة يكون نفيا للحكم وتارة يكون نفيا للصفة فذكر اشارة
الى ذكر اقسام الجامع والمعتبر في تحقق ماهية القياس الجامع من حيث انه جامع لا اقسام الجامع
بل ليس اخر من الاول لان ماهية القياس قد يوجد متعلقة من كل واحد من اقسام الجامع بعينه
ولئن كان لابد من قسم ما وما يغفل عنه الماهية لا يكون معتبرا في تحقق الماهية الثاني ان الجامع
كما ينقسم الى الحكم او الصفة ونفيهما فكذا الحكم ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما والوجوب
ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغيرهما فلو لزم من اعتبار الجامع في ماهية القياس
ذكر اقسامه لوجب ذكر كل واحد من تلك الاقسام ذكر ما لكل واحد منهما من الاقسام و
خامسها ان كلمة او للابهام وماهية كل شيء معين ولا ابهام فيها في التعيين فان قلت كونه بحيث
يلزم احد هذه الامور حكم معين قلت فالمعتبر في الماهية لزوم هذه الامور وهو كونه جامعا
من حيث انه جامع فيكون ذكر هذه الزوائد لغوا وسادسها وهو ان القياس الفاسد قياس

وهو خارج عن التعريف اما الاول فلان القياس الفاسد قياس مع انه ليكون قياسا واثباتا
الثاني فلان قوله بامر جامع دليل على ان هذا القايل يعتبر في القياس حصول الجامع ومتى
حصل الجامع كان القياس صحيحا فيكون القياس الفاسد خارجا عنه وانه غير جايز لا يجب
ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد ولزم تحصل
في نفس الامر التعريف الثاني ما ذكره ابو الحسين وانه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد وهو قريب واظهر منه ان يقال اثبات حكم معلوم لمعلوم اخر لاشتباههما
في علة الحكم عند المثبت ولنشرح الالفاظ المستعملة في هذا التعريف اما الاثبات فالمراد منه القدر
المشترك بين العلم او الاعتقاد او الظن سواء تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد
يطلق لفظ الاثبات ويراد به الخبر باللسان الدال على الحكم الذهني واما المثل فمقصود بذكر
ان كل عالم يعلم بالضرورة كون الحار مثل الحار في كونه حارا والبارد في كونه باردا ولو لم
يحصل ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب كان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذكر التصور
علمنا ان حصول ذكر التصور غني عن الاكتساب واما الحكم فقد مر في اول الكتاب تعريفه واما المعلوم
فلنا نعني به متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ العلم
على هذه الامور واما العلة فسيأتي تفسيرها ان شاء الله وقولنا عند المثبت ذكرناه ليدخل فيه
القياس الصحيح والفاسد قلت هذا التعريف يشتمل قياس العكس وقياس التلازم و
بالمقدمتين والنتيجة واما قياس العكس فهو كقولنا لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن
شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا لها بالنذر
فالمطلوب في الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون الصلوة
شرطا لها فحكم الفرع ليس مثل حكم الاصل بل نقيضه واما قياس التلازم فهو كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما المقدمتان والنتيجة
فكقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث فان قلت لا نسمي هذا بالقياس
فيما سلف ان القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحصل الا عند تشبيه صورة بصورة وليس
الامر كذلك في التلازم ولا في المقدمتين والنتيجة قلت بل التسوية حاصلة في هذين الموضعين
لان الحكم في كل واحدة من المقدمتين معلوم والحكم بالنتيجة مجهول فلاستلزام المطلوب عن هاتين
المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب شبيها وبالحكم في المقدمتين في صفة المعلومية والجواب
اما الشيء الذي سميتموه بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى
مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له
بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا تمسك بنظم التلازم واستثنا
لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم نثبت المقدمة الشرطية بالقياس واما ان لا يكون

شرط الشيء في نفسه لم يصر شرطا بالنذر كما في الطهر للصلوة وهذا النوع من الطرد قياس
العكس واما المتكلمون فانا لما فسرنا القياس بما بيناه فلا بد في المتساوي من اصل فيه
من الوجه المذكور قلنا لو كفى ذكر الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل قياسا
لان المتمسك بالنص جعل المطلوب مساويا لما ذكر النص في المعلومية ولو صح ذلك لامتنع ان
يقال ثبت الحكم في محل النص بالنص لا بالقياس ولزادنا ان نذكر عبارة عن تعريف
القياس تناول كل هذه الصور فنقول القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها
قول اخر وتحقيق القول في هذا التعريف مذكور في كتبنا العقلية **مسئلة** في الاصل
والفرع اذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس اما ان يكون
هو البر او الحكم الثابت فيه او علة ذلك الحكم او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا
الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم اما قول
الفقهاء فضعيف لان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر
لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربوا لم يمكننا تفريع حرمة الربوا في الذرة عليه واذن
الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على البر بل على الحكم الحاصل في البر واذن لا يكون اصلا
للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا من هذا الوجه لانا لو قدرنا انا علمنا حرمة الربوا
في البر بالضرورة او بالدليل العقلي لكنا نفرع حكم الذرة عليه ولو قدرنا ان النص دل على
حرمة الربوا في صورة خاصة لم يمكن ان نفرع عليه حكم الذرة فعرفنا انما لا امكن تفريعها
واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا لذلك بل اصل الحكم في محل الوفاق ولما ثبت هذا فالاولى ان لا
يكون اصل القياس هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم ثم ان من نفصل فنقول الحكم
اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف لانا انما علمنا
ثبوت الحكم في محل الوفاق ثم طلبنا علته وبعد علمنا بذلك الحكم والعلة علمنا اصلا ثم عرفنا اثبات
علة الحكم في محل الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته لا جرم كانت
العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا فيه واما في محل الخلاف فلم يعلم حصول العلة فيه
امكننا اثبات الحكم فيه ثانيا ولا ينعكس فلا جرم كانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه
اذا عرفت ذلك فنقول ان قول المتكلمين والفقهاء وجها ايضا لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق
اصل وثبت ان ذكر النص اصل لذلك الحكم فان النص اصلا لاصل الحكم المطلوب واصل الاصل
اصل فيجوز تسمية ذلك النص اصلا على ما هو قول المتكلمين وايضا فالحكم الذي هو الاصل محتاج الى
محله فيكون محل الحكم اصلا لاصل فيجوز تسميته بالاصل ايضا على ما هو قول الفقهاء وبهذا
دقيقة ومن ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا اولى من تسمية الحكم في محل الوفاق بذلك لان
العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا اولى من جعله محل الحكم اصلا له

لان الخلق له اولى واقوى من الثاني واما الفرع فهو عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند المتكلمين
عبارة عن الحكم المطلوب اثباته لان محل الخلاف غير متفرع على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه
هو المتفرع عليه وهم بما دونه ومن اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل لحكم الحاصل فيه اصل للقياس فكان
محل الوفاق اصلا لاصل القياس واما هنا فمحل الخلاف اصل للحكم المطلوب اثباته فيه وذلك الحكم
فرع للقياس فيكون محل الخلاف اصلا لفرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من
اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع واعلم انه بعد التنبيه على هذه الدقائق فلنا عادة الفقهاء على مصطلحهم
ونعبر باسم الاصل عن محل الوفاق والفرع عن محل الخلاف لئلا نفتقر الى تغيير مصطلحهم **مسئلة** اذا اعتقدنا
كون الحكم في محل الوفاق معللا بوصف ثم اعتقدنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل
لا محالة اعتقاد ان الحكم في محل النزاع مثل الحكم في محل الوفاق ولو كانت المقدمتان قطعيتين كانت
النتيجة كذلك ولا نزاع بين العقلاء في صحته واما اذا كانتا ظنيتين او كانت احديهما ظنية فالنتيجة
يكون ظنا لا محالة فهذا القدر مما لا نزاع فيه في الامور الدنيوية او في الاحكام الشرعية فان كانت في الامور الدنيوية
فقد اتفقوا على انه حجة واما في الشرعيات فهو محل الخلاف والمراد من قولنا القياس حجة انه اذا حصل
ظن ان حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بان يعمل به في نفسه ومكلف بان يفتي به غيره واعلم
ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بنفي الفارق والغزالي رحمه الله يسميه تنقيح المناط وتارة باخراج
الجامع وههنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك في الفرع والغزالي
سمى الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط **القسم الاول** في اثبات ان القياس حجة
اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة
العقل يقتضي المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع
اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع قد دل عليه ثم اختلفوا في ثلثة مواضع
احدها انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وابو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل
على وجوب العمل واما الباقون منا ومن المعتزلة فقد انكروا ذلك وثانيها ان ابا الحسين البصري
زعم ان دلالة الدلايل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية وثالثها ان النهرواني و
القاساني ذهبا الى ان العمل بالقياس في صورتين فقط احدهما اذا كانت العلة منصوصة
بصريح اللفظ او بايمائه والثاني كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اما جمهور العلماء فقد
قالوا بسائر الاقيسة واما القايلون بان التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل
على وقوع التعبد به وجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب
والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة اما القسم الثاني وهم القايلون بان العقل يقتضي
المنع من التعبد به فهم فريقان احدهما خصص ذلك الحكم بشرعنا قال لان مبني شرعنا

على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهذا قول النظام وثانيها
الذين قالوا لو امتنع ورود التعبد به في كل الشرائع وهؤلاء فرق ثلاثة احدها الذين قالوا يمتنع
ان يكون القياس طريقا الى العلم والظن وثانيها الذين سلموا انه يفيد الظن لكنهم قالوا لا
يجوز متابعة الظن لانه قد يخطئ ويصيب وثالثها الذين سلموا انه يفيد الظن لكن
حيث يتعذر النص كما في قيم المتلفات واروش الجنايات والفتوى والشهادة لا جرم ثبت التعبد به
بتلك الصور وكان التنصيص على حكم كل واحد منها متعذرا اما في هذه الاحكام فانه يمكن
التنصيص عليها فكان الاخذ بالقياس اقتصارا على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما
وانه غير جائز وهذه طريقة داود واتباعه من اهل الظاهر فهذا تفصيل المذاهب والذي
نذهب اليه وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين ان القياس حجة في الشرع لنا
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وجه الاستدلال به ان الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت
النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر بها كأنها اداة العبور والعبرة
الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلازمها فثبت بهذه الاشتقاقات
كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب ان لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس
عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قلت لا نسلم ان الاعتبار
هو المجاوزة بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه احدها انه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي
انه معتبر وثانيها ان المتقدم في اثبات الاحكام من طريق القياس اذا لم يفكر في امر معاده يقال انه
غير معتبر او قليل الاعتبار وثالثها قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في
الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ ورابعها يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل في الكلام الحقيقة فوجب
ان يكون الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فيحصل التعارض بين ما قلتم
وبين ما قلنا فعليكم الترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم اسبق الى ما ذكرناه سلمنا ان ما ذكرتموه حقيقة
ولكن شرط حمل اللفظ على حقيقته ان لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد ههنا ما يمنع منه فانه
لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ذلك ركيكا لا يليق
بالشرع واذا كان كذلك ثبت انه وجد ما يمنع من حمل هذا اللفظ على حقيقته فعلمنا انه لا مانع من حمله
على المجاوزة لكن لا نسلم ان الامر بالمجاوزة امر بالقياس الشرعي فان كل من تمسك بدليل على مدلول
فقد عبر من الدليل الى المدلول فسمي اعتبارا مشتركا فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع و
بالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس الشرعي وكل واحد من هذه الانواع يخالف الاخر بخصوصيته وما
به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به
الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي ليس الا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك

وجهة الامتياز ولفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون القدر
المشترك بين انواع مخصوصة لا يوجد الا عند وجود واحد منها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته
والامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه في الوجود ثم ليس تعيين احد انواعه اولى
من غيره فاذا لا نسبة القدر المشترك بين انواع مخصوصة الى كل واحد منها على السوية فاما
ان يجب ... جميع انواع الماهية يستلزم تجويز الاخلال
بتلك الماهية فيلزم ان لا يكون مسمى الاعتبار مأمورا به وهو باطل او يجب جميع انواع الاعتبار
فيكون القياس مندرجا فيه قلت لا نسلم انه ليس بعض الانواع اولى من بعض لان الاعتبار
المأمور به في الاية لا يمكن ان يكون القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم انه غير جائز بل لا بد من الاعتراف بان الاعتبار المأمور
به في الاية يفيد نوعا غير القياس الشرعي وهو الاتعاظ مثلا لانا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط
وانتم تقولون بالاتعاظ والقياس الشرعي فيظهر بعد ذلك ان الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ويسمى
الاعتبار ما صدق الاتعاظ فاي الاتعاظ حصل الخطاب بمسمى الاعتبار فلا حاجة الى ايجاب
سائر انواعه وايضا فنحن نوجب اعتبارات اخر احدها اذا نص الشارع على علة الحكم فها هنا
القياس عندنا واجب وثانيها قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وثالثها الاقيسة العقلية
ورابعها الاقيسة في امور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب وخامسها ان يشبه الفرع بالاصل
في ان لا يستفاد حكمه الا من النص وسادسها الاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال
فثبت بما تقدم ان الاتيان بما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت انا اتينا به في
صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعي سلمنا ان اللفظ يقتضي العموم لكن
حمله ههنا على العموم يفضي الى التناقض لان التسوية بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار
والتسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من
الاعتبار والامر باحد الاعتبارين مناف للامر بالاخر فاجراء اللفظ على ظاهره يقتضي الامر
بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين عن ظاهر العموم لابقاء الاخر اولى
من العكس وعليكم الترجيح ثم انه معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من
النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا سلمنا ان حمله على العموم
لا يفضي الى التناقض لكنه عام دخله التخصيص فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول من وجهين
احدهما ان الرجل لا يكون مأمورا بالاعتبار عند نظره في الامارات والدلائل التي نصبها
الله عليها دليلا على مقادير الثواب والعقاب واجرام السموات والارض وفي الاشياء التي عرف
حكمها بالاعتبار فان المكلف لا يكون بعد ذلك مأمورا باعتبار اخر وثانيها انه لو قال لوكيله
اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غانما ابيض ثالثها ان قيام النص في المسألة

بالعمل

لا يكون الرجل مأمورا بالقياس ورابعها ان الاقيسة المتعارضة اشبا والامر بها تشتت [illegible]
العام مخصوص ومثل هذا العام ليس بحجة على ما سبق بيانه في باب العموم سلمنا انه حجة لكن حجة قطعية
ام ظنية ع م بيانه ثم انما يلزم كون الاعتبار اسما للمجاوزة لو ثبت الاشتقاق وان ثبت لكن التوسل
بالاشتقاق الى تعيين المسمى دليل ظني ومسئلة القياس مسئلة قطعية وبناء النقض على الدليل المبني على المقدمة
الظنية لا يجوز سلمنا انه يفيد الظن ولكنه امر والامر لا يفيد التكرار لا ابنا ولا في كل الاوقات سلمنا انه
يفيد في كل الاوقات ولكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول عليه السلم
والجواب ـــــ قلنا جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين الاول انه يقال فلان اعتبر
فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير والثاني ان معنى المجاوزة حاصل
في الاتعاظ فان الانسان ما لم يستدل بشيء آخر على حال نفسه لا يتعظ اذا ثبت هذا فنقول لو
جعلناه حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطي ولو جعلناه حقيقة
في الاتعاظ كان استعماله في غيره اما بالاشتراك او بالمجاز وهما خلاف الاصل وعلى هذا التقدير
لا يضر قولهم من ان لفظ الاعتبار مستعمل في الاتعاظ اما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس انه
معتبر قلنا لا نسلم وانه يصح ان يقال انه انما يعتبر الاشيا العقلية بغيرها ويقال في القياس انه قياس
لا يقال انه معتبر على الاطلاق كما لا يقال انه قايس على الاطلاق بل يقال في الغائص على الاطلاق
لا يستعمل الا في المستكثر فيه قوله المستكثر من حمل الفروع على الاصول لا يقال فيه مع اخره انه الا
انه معتبر قلنا لما كان الغرض الاعظم من الاعتبار امر العمل للآخرة وان ما بات ما هو المقصود الاعظم
قيل انه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال المنزل الذي لا يتدبر في الايات انه اعمى واصم واما قوله تعالى
وان لكم في الانعام لعبرة قلنا معنى المجاوزة حاصل فيه لان النظر فيها يفيد العلم بوجود صانعها
قوله سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد ما يمنع من حمله عليه قلنا لا نسلم قوله لو قال يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا قلنا لا نزاع في انه لو نص على
هذه الصورة كان ركيكا لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين قوله يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين اما لم قلت ان الامر الواحد بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي
احد جزئيه كان ركيكا مثاله ان سأله عن مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا
اما لو اجاب بما يتناول تلك المسئلة وغيرها كان حسنا قوله الامر بالاعتبار لا يقتضي الا
ادخال فرد من افراد هذه الماهية في الوجود قلنا لا بل يقتضي العموم لدليلين الاول ان ترتيب
الحكم على المسمى يقتضي ان علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو
كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مأمورا به الثاني انه يحسن ان يقول اعتبروا الا
الاعتبار الفلاني وقد بينا في باب العموم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت
اللفظ فعلمنا ان كل الاعتبارات داخل تحت هذا اللفظ قوله لو حملناه على العموم يقتضي

الى التناقض قلنا هب انه كذلك لكنا نقول لا يجوز ان يكون المراد تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد
حكمه الا من النص وذلك لوجهين الاول ان الاعتبار المذكور هنا لا بد وان يكون معناه لا يناسب
ما قبل هذه الاية وما بعدها والا جاءت ركيكة والذي يناسبها هو التشبيه في الحكم لا المنع
منه والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا
بنص ورد في حقه وذكر الغير معلوم ان ذلك باطل واذا بطل حمل الاية عليه وجب حمله على التشبيه
في الحكم عملا بالعموم اللفظ الثاني ان هو السابق الى الفهم من لفظ الاعتبار هو التشبيه في الحكم
لا المنع منه ولذلك لو قال السيد ان ضرب بعض عبيده على ذنب صدر منه ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه
الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع منه قوله انه عام مخصوص قلنا هذا مسلم الا ما بينا في باب
العموم ان العام المخصوص حجة قوله بعض مقدماته ظنية قلنا هذا السؤال عام
في كل العمومات فلا يكون له خاصية هذا المسمى قوله الامر لا يفيد التكرار قلنا انه لما كان امرا
بجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا لخرج ذكر نوعه متناولا للكل [illegible]
قوله هذا خطاب مع اولئك الذين كانوا في عصر رسول الله قلنا انه بينا وان الاجماع على عدم الفرق

المسلك الثاني التمسك بخبر معاذ وهو مشهور روي انه لما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن
قال عليه السلم لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق
عملنا به فقال عليه السلم اصبتما وقال عليه السلم لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما
فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برايك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وبيانه من وجهين
الاول انه متصل بمتعلق العلماء فوجب ان لا يكون صحيحا بيان الاول من وجوه احدها ان فيه قوله فان
لم تجد في كتاب الله وهذا يناقض قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وثانيها ان في الحديث انه عليه السلم سأل عما به يقضي والقضاء هو الالزام فيكون السؤال واقعا عن الشيء
الذي يجب الحكم والسنة لا يصلح جوابا عن ذلك لانها تذكر في مقابلة الفرض فيقال هذا سنة وليس
بواجب ورابعها ان الحديث يقتضي انه سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز
لان جواز نصبه للقضاء مشروط بصلاحيته للقضاء وهذه الصلاحية انما تثبت لو علم كونه عالما
بالشيء الذي يجب ان يقضي به والشيء الذي لا يجب ان يقضي به وخامسها ان مقتضى الحديث انه
لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لان تخصيص الكتاب والسنة
بالقياس جائز الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الحديث روي ان معاذا لما قال اجتهد
رايي قال له الرسول عليه السلم اكتب الي اكتب اليك وليس لاحد ان يقول انه تصح الروايتان
لانهما تتنافيان والواقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما سلمنا السلامة عن هذه المطاعن لكن لا نزاع بين
المحدثين في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس بمرسل ولكنه ورد
في اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم في الشرع والدواعي تكون متوفرة على نقله

[illegible]

ما هذا شأنه وما يكون كذلك وجب بلوغه في البيان والاشتهار إلى حد التواتر فلما لم يكن علمنا أنه ليس بحجة
فالحاصل أنه مرسل يوجب أن لا يكون حجة عند الشافعي وانه خبر واحد فيما تعم به البلوى فوجب أن لا
يكون حجة عند أبي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل
القطعية فإن قلت الدليل على صحته أن مثبتي القياس كانوا أبدا متمسكين به في إثبات القياس والنفاة
كانوا مشتغلين بتأويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله قلت قد تقدم بيان ضعف هذا الوجه
سلمنا صحته لم يدل على كون القياس حجة أما قوله أجتهد رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد
في الطلب فنحمله على الطلب من النصوص الخفية قلت إنما قال أجتهد رأيي بعد أن كان لا يجده في
الكتاب والسنة وما دلت النصوص الخفية عليه لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة
قلت لا نسلم قوله فإن لم تجد يقتضي العموم بيانه أنه يصح أن يستفهم فيقال يعني بذلك وإن لم تجد
عدم الوجدان صريحا فقط أو فيه وفي جميع وجوه دلالته سلمنا أنه بظاهره يقتضي العموم لكن يمتنع الاكتفاء
حمله على العموم لأن العمل بالقياس مخصوص عندكم من الكتاب والسنة فكيف يصح حمل قوله فإن لم تجد على
العموم سلمنا أنه لا يمكن حمله على النصوص الخفية لكن قوله أجتهد يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من
الاجتهاد فنحمله على التمسك بالبراءة الأصلية أو على التمسك بما ثبت في العقل من أن الأصل في المنافع
الإباحة أو الحظر سلمنا أنه لا يجوز حمله عليه ثم قلت إنه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى الدليل العقلي
وجب حمله على القياس الشرعي وما الدليل على الحصر فإن ههنا طرقا أخر سوى القياس كالتمسك
بالمصالح المرسلة والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته أو أقل مفهوماته
أو قول الشرع احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر سلمنا أنه يتناول
القياس الشرعي ولكن يكفي في العمل بمقتضاه إثبات نوع واحد من القياس الشرعي ونحن نقول به
فإن مذهب النظام أن الشرع إذا نص على علة الحكم وجب القياس ورد الأمر بالقياس أو لم يرد
ونحن أيضا نقيس تحريم الضرب على تحريم التأفيف سلمنا أنه يدل على جواز العمل بالقياس عند عدم
الوجدان في الكتاب والسنة ولكن إنما كان ذلك في زمان حياة النبي عليه السلام لعدم استقرار الشرع فأما
بعد نزول قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فإن ذلك متعذر لأن الدين إنما يكون كاملا لو بين فيه
جميع ما يحتاج إليه وذلك إنما يكون بالتنصيص على كليات الأحكام وإذا كان جميع الأحكام
موجودا في الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان لزم أن لا يجوز العمل
بالقياس بعد زمان الرسول عليه السلام. والجواب قوله هذا الحديث مناقض
لكتاب الله تعالى قلنا لا نسلم وأما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس قلنا هذه لا تدل على اشتمال
الكتاب على كل الأمور ابتداء أو بواسطة والأول باطل لخلو ظاهر كتاب الله عن ذكر أبواب الهندسة
والحساب وتفاريع الحيض والوصايا والثاني لا يضرنا لأن كتاب الله تعالى لما دل على وجوب
قبول قول الرسول وقول الرسول دل على كون القياس حجة والقياس دل على هذه الأحكام كانت

كتاب الله تعالى دالا على هذه الأحكام قوله الحديث يدل على جواز الاجتهاد في زمان النبي قلنا وإن
بعد ... يلزم منه فإن الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها إلى مدة يذهب الرجل من اليمن إلى المدينة
ويرجع عنها لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع إلى القياس قوله ذكر السنة جوابا
عما يقضي به جائز قلنا لا نسلم لأن السنة عبارة عن الطريقة كيف كانت قوله لا يجوز نصب القضاة
إلا بعد العلم بأنه يعرف التمييز بين ما يجوز القضاء به وما لا يجوز قلنا المراد بقوله بما تقضي إذا لم تجد
عرفه ... بيان معناه قوله الحديث يمنع من تخصيص الكتاب والسنة بالقياس قلنا أكثر الناس ذهب إليه
قوله نقل أنه عليه السلام كتب إلى ... الكتب قلنا روايتنا مشهورة وروايتكم عن شيء لم يذكرها أحد
من المحدثين فلا يحصل التعارض وأيضا فكيف يجوز أن يقول عليه السلام الكتاب ويرضى من الحكم بما يجوز
تأخيره وأيضا يمكن الجمع بينهما بأن يرد في واقعة واحدة ويحمل على الحادثة التي أمهلت التأخير ووجب
عرضها ولو لم يحمل وجوب الاجتهاد قوله إنه مرسل قلنا هب أنه كذلك لكنه مرسل تلقته الأمة بالقبول
ومثله حجة عندنا قوله ورد فيما تعم به البلوى فوجب بلوغه إلى حد التواتر قلنا وروده فيما تعم به
البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة عن النبي عليه السلام قوله إنه خبر واحد قلنا هب
أنه كذلك لكن لا يثبت القطع بكون القياس حجة بل يثبت الظن بكونه حجة قوله نحمله على طلب النص الخفي قلنا قوله
ولم تجد يقتضي نفي النص جليا كان أو خفيا قوله لا نسلم أن قوله فإن لم تجد للعموم قلنا الدليل
على أنه للعموم جواز الاستثناء قوله لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان ذلك دالا على الحكم
الثابت بالقياس قلنا هب أنه كذلك لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون حاصلا فيهما وهذا القدر
يكفي في صحة أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ أحكم بكتاب الله أراد به ما دل
عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة إذ لو أراد به كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتداء أو بواسطة
لكان القول بأنه إذا لم يجد في الكتاب حكمه ثم في السنة خطأ قوله نحمله على التمسك بالبراءة الأصلية
قلنا البراءة الأصلية معلومة لكل أحد فلا حاجة في معرفتها إلى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله أجتهد عليه
قوله نحمله على القياس الذي نص الشرع على علته أو على ما يكون مثل قياس تحريم الضرب على تحريم
التأفيف قلنا الشرع لما سكت عند قوله أجتهد لعلمه بأن الاجتهاد واف بجميع الأحكام
ولو حملناه على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الأحكام فكان يجب أن لا
يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله أقضي بالكتاب والسنة قوله ما الدليل على الحصر
قلنا أجمعت الأمة على الحصر فوجب القطع به. **المسلك الثالث** روي أن
عمر سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه
ووجه الاستدلال به أنه عليه السلام استعمل القياس وذلك يوجب كون القياس حجة إنما قلنا إنه
استعمل القياس لأنه عليه السلام حكم بأن القبلة من دون الإنزال لا يفسد الصوم كالمضمضة
من دون الازدراد لا يفسد الصوم وأورد هذا الكلام ليدل على أن الجامع بينهما ما يعمهما ...

[illegible]

عند سماع هذا الكلام من انه لا يحصل عند المقلد من ما هو موجب لان لا يكون حكم المقدمة حكم المطلوب
واما قلنا انه عليه السلام لما استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين الاول ان التاسي به واجب الثاني ان قوله عليه السلام
انه خرج مخرج التقرير فلولا انه عليه السلام ذكره عند عمر لتعبده بالقياس ما قرره عليه الا ترى ان
الانسان لو حكم بحكم من الاحكام جاز ان يقول من سمع عنه ان النبي قد قال ان الله سبحانه كذا وكذا اذا كان الخطاب
عنده وعند من خاطبه حجة ولا يجوز ان يقول ذلك اذا كان يعتقد ان من يخاطبه لا يعتقد انه حجة ولا يقول
الانسان في حكم ان اهل القياس ليس ان القياس يعتصم مع انه ومن خاطبه لا يعتقد ان يكون القياس
حجة فان قيل هذا خبر واحد لا يجوز بناء المسألة العلمية عليه ثم ما ذكرتم انما يدل على قوله عليه السلام
سبه فيما علم العلة وشل هذا القياس عندنا حجة ثم ما ذكرتم لا يدل على ان الفعل يجري مجرى المضمضة
لكن ليس فيه ان النص اوجب ذلك القياس واذا احتمل لم يجز القطع على احدهما بغير دليل
والجواب عن الاول انه خبر واحد قلنا سبق الجواب ثم انا سلمنا على العلة قلنا انه عليه السلام ما نص على العلة
ولكنه لم يفعل الا انه ذكر اصل القياس بين العلة مبادرا الى الافهام والتنصيص على اصل القياس لا يكون
تنصيصا على العلة قوله ليس في الحديث انه عليه السلام اجرى من القبلة مجرى المضمضة لاجل نص او لاجل
قياس قلنا قد بينا ان المفهوم من قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت هو ان كل واحد منهما لم يحصل
الثمرة المطلوبة منه كالفطر ولان بعض العامة لو قال لغيره من اهل العلم استفتي سمعانا صيام فقال له ارايت لو
تقال للعقيه ارايت لو تمضمضت لمات ثم تحققه لا ابلغ المستفتي بان ذلك في ان القبلة لا تفسد صومه
وعلم انه اجرى احدهما مجرى الاخر من الوجه الذي ذكرنا فبطل الذي قالوه من ان هذا الكلام لا يدل على
الوجه الجامع بينهما فانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع **المسلك الرابع** تمسكوا
بقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم قال فدين
الله احق بالقضاء وجه الاستدلال به كما مر فنقل الكلام فيه بعينه **المسلك الخامس**
الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين وتقريره ان العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة
وكل ما كان مجمعا عليه بين الصحابة فهو حق فالعمل بالقياس حق اما المقدمة الثانية فقد مر
تقريرها في باب الاجماع اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس
او القول به ولم يظهر احد منهم الانكار على ذلك ومتى كان كذلك كان الاجماع حجة اما اصل هذه
المقدمات فانه المقدمة الاولى في بيان ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس او القول به
والدليل عليه وجوه ونقتصر على الاول ما روي عن عمر بن الخطاب انه كتب الى ابي موسى في رسالته
المشهورة اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهذا صريح في المقصود الثاني انهم صرحوا
بالتشبيه لانه روي عن ابن عباس انه انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا لا يتقي الله
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومعلوم انه ليس مراده تسمية الجد ابا
لان ابن عباس لا يذهب عليه مع تقدمه في اللغة ان الجد لا يسمى ابا حقيقة الا ترى انه يصح نفيه عنه فهذا

هذا الاسم فيقال انه ليس ابا للميت ولكنه جده فثبت ان مراده ان الجد بمنزلة الاب في حجبهم وعن علي
وزيد انهما شبهاهما بغصن شجرة وجدول من نهر فاذا ذكرنا بهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث
الوجه الثالث انهم اختلفوا في كثير من المسايل وقالوا فيها اقوالا لا يمكن ان يكون ذكرها ثوالت
الا عن القياس واعلم ان الاصوليين اكثروا من تلك المسايل الا ان الظهر منها اربعة احدها مسالة الحرام
فانهم قالوا فيها خمسة اقاويل فنقل عن علي وزيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن
مسعود انه في حكم التطليقة الواحدة اما باينة او رجعية على اختلاف فيهم وعن ابي بكر وعمر وعايشة
انه يمين يلزمه فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشي لانه تحريم
لما احله الله تعالى فصار كما لو قال هذا الطعام علي حرام والمرتضى روى هذا القول عن علي رضي الله عنه
وثانيها انهم اختلفوا في الجد مع الاخوة فبعضهم ورث الجد مع الاخوة وبعضهم انكر ذلك والاولون
اختلفوا فمنهم من قال انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الام
ولم ينقص حقه عن حقها لان لها مع الولد ذوي التعصيب ومنهم من قال انه يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة
خيرا له من السدس واجراه مجرى الجدة في ان لا ينقص من السدس وثالثها اختلافهم في مسالة المشركة
وهي زوج وام واخوة لام واخ لاب وام فحكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للام وبالثلث
للاخوة من الام ولم يعط الاخوة من الاب والام شيا فقالوا هب ان ابانا كان حمارا السنا من ام
واحدة فشركهم مع الاخوة من الام في الثلث ورابعها اختلافهم في الخلع هل يعدم من الطلاق
شيا او لا عدد الطلاق على ما كان فنقل عن علي وابن عثمان انه طلاق والرواية الاخرى
انه ليس بطلاق وهو محكي عن ابن عباس اذا عرفت هذه المسايل فنقول اما ان يكون ذهاب كل واحد
منهم الى ما ذهب اليه لا عن طريق او عن طريق والاول باطل لان الذهاب الى الحكم لا عن طريق باطل
فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وانه غير جاير واما ان ذهبوا اليها عن طريق فذلك الطريق
اما العقل او السمع والاول باطل لان حكم العقل في المسالة شي واحد وهو البراة الاصلية وهذه
اقاويل مختلفة اكثرها خالف العقل واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل نصا وغيره
النص سواء كان قولا او فعلا او سواء كان جليا او خفيا والقول به باطل لانهم قالوا لنقلوا ذلك
النص ولظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون
ولما لم يكن كذلك علمنا انهم ما قالوا بتلك الاقاويل لاجل النص انما قلنا انهم لو قالوا بتلك الاقاويل
لاجل النص لاظهروه لانا نعلم بالضرورة انه كان من عادتهم اعظام نصوص النبي عليه السلام واستعظام
مخالفتها فلذلك نقلوا منها ما لا يتعلق به حكم كقوله عليه السلام نعم الادام الخل وكان ايضا من عادتهم
الفحص عن نصوص النبي عليه السلام والحث على نقلها انهم ليتمسكوا بها الذي كانت موافقة لمذاهبهم
او لرجعوا عن مذاهبهم الذي كانت مخالفة لها وليس يجوز مع هذه العادة ان يحكم في قضية
بحكم النص ثم يسكت عن ذكر النص وذلك معلوم بالضرورة وبهذا الطريق تبين المقدمة الثانية

ومن قولنا لو ظهر والنص لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون واما ان ذلك
لم ينقل فلانا بعد البحث الشديد والطلب التام والمباحثة مع الفقهاء والمتكلمين ما وجدناه وذكر بيان ذلك
على عدمها فثبت انهم لم يقولوا انما قلنا ذلك لاجل النص واذا بطل ذلك ثبت انه لاجل القياس
الوجه الرابع نقل عن الصحابة القول بالرأي والرأي هو القياس فنقول انهم قالوا بالرأي لانه روي
عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي وعن عمر في الجد اقضي فيه برأيي وفي الخبر لما سمع حديث
لولا هذا لقضينا برأينا وقول عثمان لعمر في بعض الاحكام ان نتبع رأيك فرأيك رشيد وان
نتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان وعن علي اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد ان لا تباع ثم
رأيت الآن بيعهن وعن ابن مسعود في قصة بروع اقول فيها برأيي وانما قلنا الرأي عبارة عن
القياس لانه يقال ان اثبات الحكم ان ثبت بالنص يجعل احدهما في مقابلة الآخر وذكر بيده عن
ان الرأي منها ولا لما استدل الا بالنص سواء كان جليا او خفيا فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان بعض
الصحابة ذهب الى القول بالقياس او العمل به اما المقدمة الثانية وهي انه لم يوجد من احد منهم انكار
امر القياس فلان القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا فلو انكره بعضهم لكان ذلك الانكار اولى
بالنقل من نقل اختلافهم في مسئلة الحرام والجد ولو نقل لاشتهر ولو اشتهر لوصل الينا فلما لم يصل علمنا انه لم يوجد
وتقرير مقدمات هذا الكلام ما تقدم مثله في المقدمة الاولى اما المقدمة الثالثة وهي انه لما قال
بالقياس بعضهم ولم ينكره احد منهم فقد انعقد الاجماع على صحته فالدليل عليه ان سكوتهم اما ان
يقال انه كان عن خوف او عن الرضا والاول باطل لانا نعلم من الصحابة شدة انقيادهم للحق حال
واستيفائهم لا يخافون رهبته ولا رغبته في الفاضل اصلا وذكر منع من حمل السكوت على الخوف
وايضا فان بعضهم خالف البعض في المسائل التي حكيناها ولو كان هناك خوف ومنع من اظهار
ما في قلوبهم لما وقع ذلك فثبت ان سكوتهم كان عن الرضا وذلك يوجب كون القياس حجة والا
لكانوا مجمعين على الخطأ وانه غير جائز بصحة الخبر بهذه الدلالة فان قيل لا نسلم ذهاب
احد من الصحابة الى القول بالقياس والوجوه الاربعة المذكورة لا يدل دلالتها على المساهدة والمانر
وذلك يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطئ هذا القدر على الكذب وكون روايات احاديث الذي يتمسك
بها اهل الزمان في المسائل الفقهية مشهورة فيما بين الائمة الا ان رواتها في الاصل ما انتهت
الى الآحاد وما يتعين لا جرم لا نقطع به فكذا هاهنا فان قلت الائمة في هذه الروايات
مع قول بعضهم من قبلها واعرض بعد ذلك التمسك بالقياس ومنهم من اشتغل بتاويلها وذكر نفعي
انها تمسك بقولها قلت قد مر غير مرة ان هذا الطريق لا يفيد الجزم بصحتها سلمنا صحة
هذه الروايات لكن لا نسلم دلالتها على ذهابهم الى القول بالقياس والعمل به اما الوجه الاول
وهو قول عمر اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك قلنا التمسك انما يكون بقوله
اعرف الاشباه والنظائر او بقوله قس الامور برأيك اما الاول فلا حجة فيه لان الله تعالى

لما نص على حكم كل جنس ونوع وجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليخرج منه ما هو
من جنسه ولا يدخل فيه ما هو من غير جنسه وفرائضه التي ما نص فلا بد من العامل الكثير لمعرفة انه
من جنسه او غير جنسه واما الثاني وهو قوله قس الامور برأيك فلا يدل ايضا على الغرض لان القياس
في اصل اللغة عبارة عن التسوية فقوله قس الامور برأيك معناه سو بين الاشياء على تقدير
وذلك لان التفكر في الشيء لا يعني به الا استحضار علوم او ظنون ليتوصل بها الى تحصيل علوم او ظنون
فالمتفكر كانه يريد التسوية بين المطلوب المجهول او بين المقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما
وهذا التاويل متعين لان الرأي هو الروية فقوله قس الامور برأيك معناه سو الاشياء بروية وتسوية
الاشياء بالروية ليس الا ما ذكرناه فيرجع حاصل الامر الى انه امره بان لا يحكم بمجرد الشبه والتمني
بل بما يستند الى النظر وذلك ليس من القياس الشرعي في شيء سلمنا ان المراد منه الامر بتشبيه الفرع بالاصل
لكن يحتمل ان يكون المراد التشبيه في ثبوت ذلك الحكم وان يكون المراد التسوية في انه لما لا يثبت
حكم الاصل الا بالنص فكذا حكم الفرع لا يثبت الا بالنص فلم قلت ان المراد الاول دون الثاني الوجه
الثاني في قوله عن ابن عباس فانا نقول ان المراد انه جمع بين الامرين بعلة قياسية ولم لا يجوز
ان يكون ذلك الانكار لاجل انه كما سمي النافلة ابنا على سبيل المجاز فليس هذا الاسم المجازي في اندراج النافلة
تحت عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فكذا الجد سمي ابا مجازا فلم لا يكفي هذا الاسم المجازي
في اندراجه تحت عموم قوله وورثه ابواه والذي يؤكد هذا الاحتمال ان ابن عباس نسب زيدا
الى معارضة التسوية وترك القياس لا يكون لاجل تكثير بما دل النص يكون كذلك وانما يكون بسبب
ترك النص لو كان الامر على ما قلناه اما الوجه الثالث فالكلام عليه انه لا يجوز ان يقال ذهاب
كل واحد الى ما ذهب اليه في تلك المسائل كان للتمسك بنص ظنه دليلا على قوله سواء اصاب
في ذلك الظن او اخطأ قوله لو كان كذلك لذكر لا ظهر واذ ذكر لا ظهر ولا اشتهر النقل ولو نقل الينا علمنا
لم يصل الينا علمنا عدمه قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فنزله علمنا بالفرق بين شدة
تعظيمهم للرسول عليه السلم وتتبع فبين هذا الذي يحكم لاجل نص ذهبوا الى ذلك القول
بيانه ان شدة التعظيم انما تقتضي اظهار النص عند الحاجة الى اظهاره وهنا احتاجوا البتة
الحاجة اما ان يكون مع المناظر او مع المستفتي والاول باطل لانهم لم يجتمعوا في محفل لاجل
المناظرة في تلك المسائل وما كانت تنعقد بينهم حادثة بالاجماع على المناظرات والمجادلات
واما المستفتي فلا فائدة في ذكر الدليل معه سلمنا ان شدة تعظيم النص تقتضي اظهار النص
ولكن بشرط ان يكون السامع بحيث يمكنه الانتفاع به ولم يوجد هذا الشرط هناك لانه اذا
روى ذلك النص كان النص خبر واحد في حق السامع وخبر الواحد ليس بحجة فلا فائدة
اذن في اظهار هذا النص سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان نصا جليا او مطلقا
سواء كان جليا او خفيا مع بيانه لان الانسان انما يدعوه الداعي الى الاظهار ...

اذا كان ذلك الدليل ظاهرا قويا اما اذا كان خفيا فقد لا يدعو الداعي الى اظهاره وبالجملة
فانتم المستدلون فعليكم اقامة الدلالة على انه يجب اظهاره سواء كان قويا او ضعيفا سلمنا
ما ذكرتموه لكن يعارضه فنقول لو كان ذهابهم الى مذهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره
لكن لم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي لاجله ذهب الى ما ذهب فان قلت
الفرق ان القياس يجب اتباع العالم فيه والنص يجب البحث عنه فيه قلت القياس اذا كان
ظاهرا جليا فلا نسلم انه يجب الاتباع فيه ولولا ذلك لما حسنت المناظرة بين القايسين سلمنا انهم
لو تمسكوا بالنص لظهر وبان فلم قلت انهم لو اظهروه لاشتهر فان ذكر ليس من الوقائع العظام
التي تمتنع لذلك توفر الدواعي على نقلها فان قلت لما توفرت دواعيهم على نقل مذاهبهم
مع انه لا فائدة فيها فلان تتوفر دواعيهم على نقل ما لاجله ذهبوا الى تلك المذاهب كان
اولى قلت انا لم نقل ان الامور التي كانت عظيمة يمتنع تساهلهم في نقلها بل زعمنا ما ذكرتموه لازما
علينا لو قلنا انه لا يجب نقلها ولا يمتنع ايضا سلمنا انه من الوقائع العظيمة لكن لم قلت يجب نقله
والدليل عليه ان معجزات الرسول عليه السلام غير القرآن وامر الاقامة في الافراد والتثنية
مع نهاية ظهوره لم ينقله الا الواحد والاثنان واذا جاز ذلك ثم لا يجوز ان لا ينقله ذلك
الواحد ايضا سلمنا انه لو اشتهر لعلمت لكن لا نسلم انه ما نقل قوله لو نقل لعرفناه
قلنا اما ان تدعي ان كل ما نقل عن الرسول جميع الصحابة لابد وان تعرفه انت او تدعي انه لابد
وان يوجد في زمانك من يعلمه اما الاول فما القول به انسان سليم العقل واما الثاني فمسلم
لكن كيف عرفت انه ليس في زمانك من عرف تلك النصوص فان كل احد انما يعرف حال نفسه لا حال
غيره سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد منا لكن لا نسلم انا ما عرفناه ولنتكلم في مسئلة الحرام فنقول
اما من ذهب الى كونه يمينا فيحتمل انه انما ذهب اليه استنادا الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل
الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عليه السلام حرم على نفسه مارية القبطية فانزل
الله تعالى هذه الآية وسماه يمينا ومن ذهب الى انه لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد او بالبراءة الاصلية ومن ذهب الى انه الطلقات
الثلاث زعم انه قد كان كناية عن الطلاق فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو الطلقات
الثلاث ثم ادخله تحت قوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ومن ذهب الى انه الطلقة
الواحدة نزله على اقل احواله ومن جعله ظهارا لكانه عنهما والكناية في اللفظ ليس عبارة عن
القياس الشرعي سلمنا ان قولهم بتلك المذاهب ليس للنص فلم قلت انه لابد وان يكون
للقياس وما الدليل على نفي الواسطة ثم انا نتبرع بذكر الوسائط فمنها تنزيل اللفظ على اقل
المفهومات او على الاكثر ومنها استصحاب الحال ومنها المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصول
ومنها الاستقراء والفرق بينه وبين القياس ان الاستقراء عبارة عن اثبات الحكم في كلي لثبوته

في بعض جزئياته والقياس عبارة عن اثباته في جزئي لاجل ثبوته في جزئي آخر ومنها انه كان
من مذهبه ان مجرد قوله حجة ويستند ذلك الوهم الى ان مجرد قول بعض الانبياء حجة فيكون قول
هذا القائل حجة بيان الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه
اضاف التحريم اليه بيان الثاني قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فهذه الشبهة تقتضي ان
يكون مجرد قول العالم حجة فلعل هذه الشبهة خطرت ببالهم ومنها الاجماع فان قلت حصول
الاجماع في محل الخلاف محال قلت المقصود من ذكر الاجماع بيان ثبوت الواسطة بين النص والقياس
في الجملة هذا هو الكلام على الوجه الثالث اما الوجه الرابع وهو ان الصحابة قالت بالرأي والرأي هو
القياس فنقول لا نسلم ان الرأي هو القياس والدليل عليه وجهان الاول انه قال رأي رأيته وروية
دار هذا على انه مرادف للروية واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك
واذا ثبت انه ما كان في اصل اللغة للقياس وجب ان لا يكون في عرف الشرع له دفعا للنقل عن
الاصل الثاني لو كان الرأي اسما للقياس كان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس فكان يجب ان
يكون قول القائل الزهري كذا معناه انه قايس ومعلوم ان ذلك باطل لان من يذهب الى رؤيته والعيان
وخالف اعمال العقول … عن نفسه بانه رأي القول بمثله استبعادا … يشاركه في المذهب انه
رأي القول بها الثالث انكم رويتم عن ابي بكر انه قال اقول في الكلالة برأيي ومعلوم ان تفسير
اللفظ اللغوية لا يكون بالقياس فثبت بهذه الثلاثة ان الرأي ليس اسما للقياس فما الذي تعلم
انه يقال ابلت هذا عن رأي او عن النص قلنا انه مما في الباب ان يدل هذا الاستعمال على
ان الرأي غير النص لكن لم ان يدل على انه لما كان غير النص وجب ان يكون قياسا بيانه ان النص
هو اللفظ الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية فما لا يكون كذلك لا يكون نصا ولا يلزم من كون
الرأي خارجا عن النص ان لا يكون ذلك استنادا الى لفظ لما كان خفيا لا جرم لا يسمى بالنص
سلمنا ان مسمى الرأي ليس هو النص فلم قلت انه هو القياس وما الدليل على نفي الحصر فهذا هو
الكلام المختص على الوجوه الاربعة المذكورة في تقرير المقدمة الاولى سلمنا ان بعض الصحابة
قال بالقياس او عمل به فلم قلت ان احدا منهم ما انكره قوله لو انكره لاشتهر ولنقل ولوصل
الينا قلنا الكلام على هذه المقدمة قد تقدم والذي نقوله الآن انا لا نسلم انهم ما صرحوا بذلك
الانكار الينا فانه نقل عنهم تارة انكار الرأي واخرى انكار القياس واخرى ذم من اثبت الحكم
لا بالكتاب والسنة روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برأيي وعن عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعنه اياكم واصحاب الرأي والمكايلة فلذلك المكايلة قال
المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب الي … اقض بما في
الكتاب فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض

ما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه
وعن عمر وعن ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون
الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال
ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه
لجعل ذلك لنبيه ولكن قيل له وان احكم بما انزل الله واياكم والمقاييس فما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق
لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس
ابليس وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال
فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار الراي والقياس فان قلت هؤلاء الذين رويتم
عنهم المنع من القياس هم الذين رويتم عنهم الذهاب الى القول به فلا بد من التوفيق وذلك بان نصرف الروايات
المانعة من القياس الى بعض انواعه وذلك حق لان العمل بالقياس لا يجوز عندنا الا عند شرايط
مخصوصة قلت هب ان الذين نقلتم عنهم المنع من القياس هم الذين نقلتم عنهم انهم كانوا عاملين بالقياس
الا انا نقلنا عنهم التصريح بالرد والمنع على الاطلاق من غير تفصيل تصريحا حاصلا وانتم ما نقلتم عنهم
التصريح بالقول به بل رويتم عنهم امورا ان دلت فانما تدل بوجوه دقيقة غامضة على ان تلك الامور دالة على قولهم
بالقياس ومعلوم ان التصريح بالرد اقوى مما ذكرتموه فان قلتم رجحنا سلمنا عدم الترجيح
من هذا الوجه لكن لم قلتم ان التوفيق الذي ذكرتموه ممكن بيانه هو انه لم لا يجوز ان يقال ان بعضهم كان
قايلا بالقياس حين كان البعض الاخر منكرا له ثم لما انقلب المنكر مقرا انقلب المقر ايضا منكرا وعلى
هذا التقدير يكون كل واحد منهم نادما للقياس وذاما له من غير ان يصرح انه لا يحصل الاجماع
وبيانه ان السكوت قد يكون للخوف والتقية لكون القول بالقياس اشهر حتى النفع يقوى فكيف
يحصل الخوف من اظهار المخالفة فيه قلنا لا نسلم عدم الخوف هناك قال النظام في هذا المقام
الصحابة انما اجمعوا على القياس لان العاملين به قوم معدودون وهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود
وابي وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو الدردا وابو موسى رضي الله عنهم اجمعين وناس
قليلون من اتباع الصحابة والباقون ما كانوا عالمين به ولكن لما كان منهم عمر وعثمان
وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة مع ان ذكر قوله في هذه المسايل من غير حجر
ولا منع واعتقد عن شدة بيانه وانقادت لهم العوام وجاز للباقين السكوت على التقية لانهم
قد علموا ان انكارهم غير مقبول والذي يدل عليه انه قال لنا عبد الله بن عباس والعباس
اكبر منه الدرهم الجمع العظيم وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه ولم نقل فيه شي
وكان ابو عبيدة ومعاذ بن جبل بالشام فقال معاذ وكلم فعلا ابو عبيدة مع ان ابا عبيدة اعظم منه

فانه قال عليه السلام فيه ابو عبيدة امين هذه الامة وكيف يقال لو كان الخوف زايلا لابن عباس قال
هيبته كان والله مهيبا وايضا فان الرجل العظيم اذا اختار مذهبا فلو ان غيره ابطل عليه ذلك
المذهب فانه يشق عليه غاية المشقة وتصير ذلك سببا للعداوة الشديدة فقوله لو كان الخوف
مانعا من المخالفة لما خالف بعضهم بعضا في مسئلة الجد والحرام قلنا القياس اصل عظيم في الشرع
نفيا واثباتا فلو كان النزاع فيه اصعب من النزاع في فروع الفقه ولذلك فانا في زماننا نرى المختلفين
في مسئلة القياس يضلل بعضهم بعضا والمختلفين في الفروع لا يفعلون ذلك سلمنا ان اسباب الخوف
ما كانت ظاهرة ولكن اجمع المسلمون على انهم ما كانوا معصومين فلم قلتم امكننا القطع باخبارهم عن
كل ما لا ينبغي غاية ما في الباب حسن الظن بهم لكن ذلك لا يكفي في القطعيات سلمنا زوال الخوف
ولكن لعلهم سكتوا لانه ما ظهر لهم كون القياس باطلا ظهورا قطعيا وكان في ظنهم السكوت اولى ان
يرونه خطا لكن اعتقدوا انه من الصغاير فلا يجب الانكار على القايل به او لان كل واحد
اعتقد ان غيره اولى بالانكار سلمنا انهم باسرهم رضوا لكن حصل الرضا دفعة او لا دفعة
والاول مما لا يعرفه الا الله تعالى لانهم ما جلسوا في محفل واحد قاطعين بصحته دفعة واحدة والثاني
لا يفيد الاجماع لانه ربما كان الامر بحيث لما انكر البعض رضيا به صار الاخر منكرا فيه
او منكرا عليه بالقلب وذلك يمنع من انعقاد الاجماع فان قلت هذا الاحتمال يمنع من انعقاد
الاجماع قلت لا نسلم فان اهل الاجماع كانوا قليلين في زمان الصحابة فكان يمكنهم ان يجتمعوا في
محفل واحد ويقطعوا بالحكم فيكون ذلك الاجماع خاليا عن هذا الاحتمال اما اذا لم يجتمعوا في محفل
واحد فاذا سبق بعضهم وافتى به ثم ينال الانسان آخر فلعل المفتي الاول رجع عن فتواه
حين ما افتى المفتي الثاني وحينئذ لا يتم الاجماع هذا قول اهل الظاهر ولهذا قالوا لا حجة الا
في اجماع الصحابة سلمنا انعقاد الاجماع على قياس ما لكن لم قلتم انهم اجمعوا على النوع الفلاني
من القياس او على كل انواعه ولم يلزم من انعقاد الاجماع على صحة نوع اعتقاده على صحة كل نوع
فاذن لا نوع الا ويحتمل ان يكون النوع الذي اجمعوا عليه هو هذا النوع وان يكون غيره
واذا كان كذلك صار كل انواعه مشكوكا فيه فلا يجوز العمل بشيء منه فان قلت الامة على
قولين منهم من اثبت القياس ومنهم من نفاه وكل من اثبته فقد اثبت النوع الفلاني فلو اثبتنا
قياسا هذا النوع كان خرقا للاجماع قلت لا نسلم ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا
منه لان القياس اما ان يكون مناسبا او لا يكون وكل واحد من القسمين مختلف فيه واما المناسب
فرده قوم قالوا لانه بناء على تعليل احكام الله بالحكم والاغراض وانه لا يجوز واما غير المناسب
فقد رده الاكثرون فثبت ان ههنا ليس قياسا متفقا عليه باجماع القايسين سلمنا انعقاد اجماع
القايسين على نوع واحد لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك هو قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
او ما اذا نص الله على العلة فان هذا القياس عندنا حجة سلمنا على جواز العمل بالقياس

في زمان الصحابة فلم يجوز في زماننا والفرق ان الصحابة لما شاهدوا الرسول والوحي فربما
عرفوا بقراين الاحوال ان المراد من العام الخاص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة فلا جرم
جاز منهم التعدية واما غير الصحابة فانهم لما شاهدوا القراين لم يكن حالهم كحال الصحابة فان قلت
كل من جوز العمل بالقياس للصحابة جوزه لغيرهم قلت كيف نقطع بانه ليس في وقت الائمة الاربعة
احد يقول بهذا الفرق ومع وضوح هذا الاحتمال لم نجد احدا قال لكن عدم العلم بالشي لا يقتضي العلم
بعدمه والجواب ان اصحابنا ذهبوا الى ان الروايات المذكورة في اخذ الصحابة في
مسئلة الجد والحرام والمشركة والايلا والخلع وتقدير حد الشرب وتنا من العبد على العبد وتول
الصحابة بالسنة والراي وما نقل من الاحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود وخبر الجهنية
والسوال في قبلة الصائم والمرابا حين لها ما يروى وقول ابن عباس بالسنة قد بلغ مجموعها الى حد
التواتر ولان من خالط اهل الاخبار وانقطع وطالع كتبهم تقطع بصحة شي من هذه الاخبار وانها
باسرها ما يمتنع ان يكون كذبا واي واحد منها ثبت صحة القول بالقياس فهذا هو الذي قاله الاصحاب
الا ان الخصم لو كان يرد قال لا نسلم فرع هذا الاجماع عن كونه خبر واحد قلنا لم هب انه كذلك فاش
يلزم قوله المسئلة قطعية ولا يجوز اثباتها بدليل ظني قلنا لا نسلم انها قطعية بل هي عندنا ظنية لان
هذه المسئلة عملية والظن قائم مقام العلم في وجوب العمل بل نرى انه لا فرق بين ان يعلم بالمشاهدة
وجود الغيم الرطب المؤذن بالمطر الذي يجب التحرز منه وبين ان يخبر بوجود شي بهذا الغيم مخبر لا يمكنه
مشاهدة الغيم في انه يلزم التحرز فكذا ههنا لا فرق بين ان يتواتر النقل عن الشرع في انا مامورون
بالقياس وبين ان يخبر به من يظن صدقه في وجوب العمل بالقياس وان لم نعلم صدق المخبر بذكره هذا
الجواب قاطع للشغب بالكلية قوله على الوجه الاول لا يجوز ان يكون المراد من قوله اعرف الاشباه
والنظاير الامر معرفة ما فيه كونه ليس له ابدل تحت النص المذكور في ذكر الجنس مما ليس منه والخروج
منه ما هو منه قلنا نعتقد هذا الكلام ونرجو به بطلان هذه الاخبار وهو قوله الفهم الفهم عندما
يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور عند ذلكم
اعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى ومن تامل في هذا الكتاب عرف انه صرح في الامر
بالقياس الشرعي وهو الجواب ايضا عن قوله لم لا يجوز ان يكون المراد تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يثبت
حكمه الا بالنص قوله على الوجه الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد انه لا يسمي الجد ابا مجازا في قوله تعالى
وورثه ابواه كما يسمي ابن الابن ابنا مجازا حتى دخل تحت قوله يوصيكم الله قلنا لا يجوز ان يكون
انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز في احد الموضعين دون الثاني لان حسن المجاز في
احد الموضعين لا يوجب القطع بحسنه في الموضع الثاني واذا ثبت ان هذا الانكار غير متوجه على
الوجه الثاني اعني الاطلاق المجازي ثبت انه متوجه على الوجه في الحكم الشرعي ويكون ذلك تصريحا بالقياس
الشرعي قوله لو كان المراد هو الحكم الشرعي لما نسبه الى مخالفة التقوى قلنا اهل هذا القياس

كان جليا عند ابن عباس وكان من مذهبه ان الخطا في مثل هذا القياس يقدح في التقوى وايضا
فذلك محمول على المبالغة قوله على الوجه الثالث لم قلت ان مبالغتهم في تعظيم الرسول توجب
اظهار النص قلنا استقرا العرف يشهد به فان من حكم بحكم ثم بين مخالفه فيه بحجة وانفق انه على
تعظيم شخص معين ووجد ذلك الانسان حجة من قول ذلك الانسان المعظم فانه لا بد له من ذكر
القول والتصريح به قوله انما ذكره عند الحاجة الى ذكره قلنا والحاجة الى ذكره حاصلة مطلقا
لان من عقد ان مذهبه ثابت بالنص فلا بد ان يعلم ان مخالفه مخالف لاجل الطريق او الطريق
مرجوح بالنسبة الى طريقه او مساوي له او راجح عليه وعلى التقديرين الاولين كان مخالفا
للنص وعلى التقدير الثالث يكون فرض كل واحد منهما التوقف فيكون الفتوى باحدهما محظورا
وعلى التقدير الرابع يكون مع مخالفا للنص فاذن من اعتقد مذهبه بالنص فلا بد وان يعتقد
بان مخالفه او في نفسه كونه مخالفا للنص لكن شدة انكارهم على مخالفة النص تقتضي شدة احترازهم
عنها وطريق الى ذلك الاحتراز الا ان ذكر ذلك النص وشدة تعظيمهم للرسول توجب عليهم
ان يذكروا نصوصه على الاطلاق وبهذا ظهر الجواب عن قوله انه لا يجب ذكر النصوص الجلية لان
الدليل الذي ذكرنا مطرد في الكل قوله لو اثبتوا مذاهبهم بالقياس لوجب عليهم ان يذكروه قلنا الفرق
من وجوه احدها ان انكارهم على مخالفة النص فوق انكارهم على مخالفة القياس فلا يلزم من ترك ذكر
الاقل ترك ذكر اعظمها وثانيها ان الخواطر مستقلة بمعرفة العلل القياسية ولا يجب التنبيه عليها
وهي غير مستقلة بمعرفة النصوص وذلك يقتضي وجوب التنبيه عليها فان قلت لم لا يجب التنبيه على
العلل القياسية لما حسنت المناظرات قلت لا يجب ذكرها بل يحسن وثالثها ان النصوص
يجب اتباعها في نفسها واما الاقيسة فلا يجب اتباعها الا عند نا كل مجتهد مصيب فلا يجب اظهارها ورابعها
ان النصوص يمكن الاخبار عنها على كل حال واما الامارات فقد يتعذر الاخبار عنها ولهذا ان
مفيده للظن مثل الامارات في قيم المتلفات وارش الجنايات ولهذا لا يتمكن المتفرس من ان يذكر
امارة مخصصة في تقدير القيمة بالقدر المعين فان قلت اليس انهما في هذا الزمان يعبرون عن هذه
الامارات قلت المتاخرين كل علم يحصل الا بمحض المتقدم فيه فلما انه يجب عليهم ذكر تلك الاقيسة
لكن يجب ذكر ما درجا وسماعا ثم تكرر فسهوا عن العلل بالاشارة الى الاصول الذي يذكروها
بيانه انهم اختلفوا في الحكم في قوله انت علي حرام اما ان يكون حكمه حكم الطلاق او الظهار او اليمين وعلة
ذلك ظاهرة وهي قوله انت علي حرام لفظ موضوع للتحريم فيؤثر فيه اذا توجه الى الزوجة كهذه
المسايل ثم ان كل واحد منهم يتبع الاصل الذي اختاره فمنهم من يرجح بالاحتياط فجعله طلاقا ثلاثا
ومنهم من يرجح بالمتيقن فجعله طلقة واحدة ومنهم من جعله ظهارا للمشابهة اياه في اقتضاء التحريم
ومباينته لصرايح الطلاق وكنايات ثم جعل كفارته كفارة الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ
من كفارة الظهار ومنهم من رجح بان كفارة اليمين اقل الكفارات فرجحها اخذا بالاقل وظهر ان ذكر

هذه الاصول مبنية على الحقيقة قياسا ثم قوله لم تختلف انهم لو اظهروا انكر النصوص لوجب اشتهارها قلنا لان هذه المسايل من المسايل التي تكثر وقوعها وتعم الحاجة الى معرفة حكم الله فيها فالدواعي متوفرة وما كان كذلك فان الدواعي تتوفر على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا ان لم يفد القطع فلا اقل من الظن قوله ندعي ان تلك النصوص لو نقلت لعرفت او لعرفها احد ممن في هذا الزمان قلنا ندعي نفيها نا لنا وهو ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يعرفه كل من طلبه قوله من ذهب الى انه يمين تمسك فيه بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم قلنا ان قوله لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على انه حرم بالحكم ثم ان ذلك مما يدل على مذهب مسروق واما قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فنقول ليس في الاية انه عليه السلام قال لبعض نسائه انت علي حرام بل ليس فيها الا انه عليه السلام حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون تحريمه بلفظ اليمين كان قد حلف انه لا يزور مارية بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله والمشهور في قوله انت علي حرام ليس قسما بالله فثبت ان هذه الاية لا دلالة فيها على حكم هذه المسئلة وايضا فلو نزلت هذه الاية بسبب قوله عليه السلام لمارية انت علي حرام لكان ذكر نصا في الباب وذلك يمنع من ذهاب كل واحد منهم في هذه المسئلة الى قول اخر فبينا انهم اثبتوا احكامهم على من خالف نصوصه فيمن طلق على الطلقات الثلث جعلنا كنايات الطلاق قلنا لا نسلم ان قوله انت علي حرام ليس من صرايح الطلاق وانما جعلوه من كناياته فاذا نوى ولئن يقال ان يحكم هذا الكلام شرايح الصرايح او الكنايات وعند المشبهة نفس القياس انه لا نزاع انه بعد ثبوت هذه المشابهة يندرج تحت قوله اذا طلقتم النساء وتحت قوله الطلاق مرتان قوله من حمله على الطلقة الواحدة فاما حمله عليها اخذا بالمتيقن قلنا هذا انما يتمشى لو جعله من صرايح الطلاق او كناياته ولا بد فيه من القياس قوله من حمله على الظهار فقد اجراه مجرى الظهار قلنا ان اردتم به انه اجراه مجرى الظهار في الحكم فهذا هو القياس وان اردتم غيره فبينه قوله ان مسروقا تمسك بالبراءة الاصلية قلنا لا نسلم بل قياسه على وضوء من يريد فانه حكي عنه انه قال ما ابالي حرمتها او قصعة من ثريد وايضا فان مسروقا كان من التابعين فاما ان يقال انه عاصر الصحابة حين اختلفوا في هذه المسئلة او ما عاصرهم ذلك الوقت فان كان الاول كانت الصحابة تاركين للبراءة الاصلية بسبب القياس لما بينا انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص وذلك يقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو المطلوب في هذا المقام الا ذكرنا وان كان الثاني كان اجماعهم حجة عليه قوله هب انهم ما ذهبوا الى تلك المذاهب لاجل النص فلم قلت ذهبوا اليها للقياس قلنا لان كل من قال ان الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية والى النصوص الجلية او الخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وهذا تمام الكلام في الوجه الثالث واما الوجه الرابع قوله الراي في اصل اللغة ليس للقياس قلنا هذا مسلم لكن ندعي انه في عرف الشرع اختص بالقياس وهذا وان كان خلاف الاصل لكن الدليل قام عليه وهو انهم رووا عنهم كلاما كثيرا في ذم الراي وقد بينا عدم حضورنا على ان المراد منه

ذم القياس فعلمنا ان عرف الشرع يقتضي تخصيص اسم الراي بالقياس وهذا تمام الكلام في المقدمة الاولى قوله انهم صرحوا بالانكار قلنا نعم ولكن التوفيق ما ذكرنا قوله روايات الانكار صحيحة وروايات الاعتراف غير صحيحة قلنا هب انها غير صحيحة لفظا لكنها صحيحة بحسب الدلالة المذكورة ثم قلنا انه مع ما ذكرتموه من الترجيح قوله لعل المنكر انقلب معترفا او بالعكس قلنا لو وقع ذلك لاشتهر لانه من الامور العجيبة وحيث لم يشتهر دل على انه ما وقع قوله لعلهم سكتوا خوفا قلنا استوى حال الصحابة بعد ظهور ما ابتنى اقتدارهم تحجر ما قدح النظام فيهم تقدح فيهم والجواب عنه في باب الاجماع قوله يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بكونه خطا وباطلا قلنا قد بينا انهم كانوا متوفرين في ذلك الامر للتظاهر انه بعد انقضاء الاعصار يظهر لهم كونه خطا وباطلا قوله لعل كل واحد اعتقد ان غيره اولى بالانكار قلنا لا بد وان يكون كل واحد منهم اولى بالذكر او يكون الكل في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطا قوله حصل الرضا دفعة او لا دفعة قلنا الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان قوله لا نعلم انهم باي انواع القياس تمسكوا قلنا الاجماع الظاهر حصل على ان القياس الحق حجة قوله لم قلتم انه يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة جوازه لنا قلنا لا نزاع فيه الا انه يكون الاجماع حاصلا على العام وانتهى الكلام في هذه الطريقة وانما استقصينا القول فيه سؤالا وجوابا لانا راينا الاصوليين يعولون عليها في كثير من مسايل هذا العلم وقد ذكرناها ايضا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فاردنا ان نعرف حالها تحقيقا وقد ظهر انها لو افادت شيا لما افادت الا الظن الضعيف وانه ليس الامر كما يعتقده الجمهور من انه يفيد الاجماع قاطعا

المسلك السادس في تقرير الاجماع على وجه معقول نحن نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسايل الشرعية فاما ان يكون تخالفهم في ما ذهبوا اليه لا لطريق فيكون ذلك اجماعا على الباطل وهو غير جايز او لطريق وهو اما ان يكون عقليا او سمعيا لا يجوز ان يكون عقليا لان العقل لا دلالة له فيه الا على البراءة الاصلية ولا يجوز ان يكون قول كل واحد من المختلفين قولا بالبراءة الاصلية فثبت انه كان سمعيا وهو اما ان يكون قياسا او نصا او غيرهما اما القياس فهو المطلوب واما النص فغير جائز لان مخالف النص مستحق للعقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها ونحن نعلم بالضرورة ان المختلفين منهم في المسايل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقا للعقاب الاليم العظيم بسبب تلك المخالفة واما الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لان كل من قال ان الامة انهم لم يتمسكوا في تقرير اقوالهم بشيء من النصوص الجلية والخفية ولا بالبراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو قلنا انهم قالوا تلك الاقاويل لشيء غير هذين القسمين كان ذلك قولا غير قول كل الامة وهو باطل وهذه الدلالة وان كان يتوجه عليها كثير مما يتوجه على الوجه الذي قبله الا ان كثيرا من تلك الاسولة ساقط عنها

المسلك السابع وهو معقول النزاع القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به بيان الاول ان من ظن ان الحكم في الاصل معلل بكذا

ثم علم انه ظن حصول ذلك الوصف في الفرع وجب ان يحصل له ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل
وعندنا علم يقيني بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل
به سبب للعقاب فثبت ان القياس يفيد ظن الضرر وبيان ان الانسان العاقل يعلم ببديهة عقله انه اذا لم يمكنه
الخروج عن النقيضين ولم يمكن الجمع بينهما لم يجب لا محالة ترجيح احدهما على الآخر وعلم بالضرورة ان
ترجيح ما غلب على ظنه خلوه عن المضرة على ما غلب على ظنه اشتماله على المضرة اولى من العكس
والعلم بجواز العمل بالقياس لا بهذا القدر فان قيل دليلكم مبني على امكان ما يدل على ان حكم الاصل
معلل بعلة وعلى وجود ذلك ثم هل امكانه ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما
يدل عليهم ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع ظن حصول ذلك الحكم فيه وقد تقرر بهذه المقامات
الخمسة في ابواب [illegible] الله تعالى على حصول هذا الظن فلم قلت ان العمل به واجب قوله لان ترجيح
الخالي عن الضرر على المشتمل عليه متعين في بديهة العقل قلنا هذا منقوض بما انه لا يجب على القاضي ان يعمل
بقول الشاهد الواحد اذا غلب على ظنه صدقه ولا يعمل في الزنا بقول الشاهدين اذا غلب على الظن صدقهما
وبما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي البتة وبما اذا ادعى الرجل الذي يغلب على الظن صدقه النبوة
وبما اذا غلب على ظن الدهري واليهودي والنصراني صحة هذه الاعمال الشرعية فان غلبة الظن حاصلة
في هذه الصور ولا يجوز العمل بها فان قلت المظنة انما يفيد الظن اذا لم يدل الدليل القاطع على فسادها
وهذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا جرم الظن قلت فعلى هذا التقدير انما يفيد ظن الضرر
اذا لم يوجد دليل يدل على فساد القياس فيصير عدم ما يدل على فساد القياس جزءا من المقتضي لظن
الضرر وبعد الى الان عن النقض فنقول لم يجب الاحتراز عن الضرر المظنون اذا امكن تحصيل العلم به او اذا
لم يمكن فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به لا يكتفى بالظن ثم جواز كونه مخطئا اقوى على ما لا يمكن
[illegible] امكان الاحتراز عنه وهو جائز في الامور الدنيوية ولكن انما يجوز الاكتفاء بالظن في الوقائع
الشرعية اذا ثبت انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البتة وذلك انما يصح لو ثبت انه لم يوجد في كتاب الله
وفي حديث رسوله ما يدل على احكام تلك الوقائع ولم يوجد في الزمان امام معصوم يعرفنا تلك
الاحكام فان بتقدير وجود احد هذه الامور كان تحصيل اليقين بالحكم ممكنا فما الطريق الى تحصيل
العلم بها ثم لم قلت انه لم يوجد ما يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس فان بتقدير امكان
ذلك كان التعويل بالقياس اكتفاء بالاضعف من الظنين مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جائز
ثم نقول الذي ذكرته على صحة القياس معنا ما يدل على فساده وهو الكتاب والسنة واجماع الصحابة
واجماع العترة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول
بالقياس تقدم بين يدي الله وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم
والقول بالحكم في الفرع لاجل القياس قول بالمظنون لا بالمعلوم وايضا قال تعالى وان احكم
بينهم بما انزل الله والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وايضا قال تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين

ما فرطنا في الكتاب من شيء فهذه الآيات دالة على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فاذن كل ما ليس
في الكتاب وجب ان لا يكون حقا وعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فيقال ثابت
بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه الكتاب كان باطلا واقوى ما تمسكوا به من الآيات قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال به ان القياس الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في الاصل
او ثبوت تلك العلة في الفرع ظنيا فلو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن انه اغنى من الحق
وذلك ينافي النص عموم النفي فان قلت يشكل التمسك بهذه النصوص بالفتوى وبالشهادة وامارات
القبلة قلت تخصيص العام في بعض الصور لا يخرجه عن كونه حجة اما السنة فخبران الاول قوله عليه السلم
تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا والثاني
قوله عليه السلم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام فان قلت خبر الواحد لا يعارض الدليل القطعي الذي ذكرناه قلت الدليل الذي ذكرتموه
هو ان القياس يفيد الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه وانا نقول خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد
في النهي عن القياس افاد ظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه واما اجماع الصحابة
فهو انه نقل عن كثير منهم التصريح بذم القياس على ما تقدم بيانه ولم يظهر من احد منهم الانكار على
ذلك الذم وذلك يدل على انعقاد اجماعهم على فساد القياس فان قلت هذا معارض بانه نقل عنهم
انهم اختلفوا في مسائل مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس قلت ما ذكرناه اولى
لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح اما اجماع العترة فلانا كما نعلم بالضرورة بعد مخالطة اصحاب
النقلات مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك رحمهم الله القول بالقياس فكذلك نعلم بالضرورة ان
مذهب اهل البيت كالصادق والباقر انكار القياس وقد تقدم في باب الاجماع ان اجماع العترة حجة
واما المعقول فمن وجوه احدها لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه لكنه منهي عنه
فالعمل بالقياس غير جائز بيان الملازمة ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات وذلك يقتضي
وقوع الاختلاف لا محالة والواقع ذلك شاهد على صحة ما قلنا بيان انه لا يجوز المخالفة قوله تعالى
ولا تنازعوا الثاني ان الرجل اذا قال اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه جميع سائر
عبيده السود فقضا عمّا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الربوي في البر لكونه [illegible] فقيسوا
عليه فهذا كله كلام من منع العمل بالقياس عقلا اما المانعون منه عقلا فقد ذكرنا ان فيهم من
خص ذلك المنع بهذا الشرع ومنهم من منعه في كل الشرائع اما الاول فهو قول النظام واحتج
عليه بان مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس
في هذا الشرع بيان الاول من صور احدها انه جعل بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع
استواء الكل في الحقيقة قال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع وثانيها
جعل التراب طهورا مع انه [illegible] يزيد في تشويه الخلقة وثالثها فرض الغسل من المني و[illegible]

بلغ مقابلة

اتى منه ورابعها انه ناه عن ارسال السبع على مثله واتوى منه ثم اباح ارساله على البهيمة الضعيفة
وخامسها نقص صلوة السفر والشطر بما كان عدده اربعا وترك ما كان ركعتين وثلثا ... ثم
اسقط الصلوة والصوم عن الحائض ثم اوجب عليها قضاء الصوم مع ان الصلوة اعظم قدرا من
الصوم وسابعها جعل الحرة الشوهاء ... والامة من الجواري الحسناء ...
حرم النظر الى العجوز الشوهاء انها لا تشتهى الرجل الشاب واباح النظر الى الامة
الحسناء انما على الشيخ وثامنها قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وتاسعها جلد
بالقذف بالزنا ثم جلد بالقذف بالكفر وحادي عشرها قبل في القتل شاهدين ولم يقبل
في الزنا الا اربعة وهو دونه وثاني عشرها جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد العفيف
وثالث عشرها اوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها عدة اربعة اشهر وعشرا مع الطلاق مع ان
حال الرحم لا يختلف فيهما ورابع عشرها جعل استبراء الامة بحيضة والحرة المطلقة بثلث حيض
وخامس عشرها الريح من موضع الغائط يوجب تطهير موضع اخر مع ان غسل ذلك الموضع كان
اولى فاذا ثبت هذا فنقول مدار القياس على ان الصور التي تماثلت في الحكمة والمصلحة وجب استواؤها في
الحكم لكن هذه المقدمة لو كانت حقة لامتنع ... في تلك الصور
فلما لم يمتنع ذلك علمنا فساد تلك المقدمة واذا فسدت تلك المقدمة بطل القول بالقياس والجواب
الذين ادعوا امتناع القياس في كل الشرايع فقد عرفت انهم ثلث فرق الفرقة الاولى الذين
انكروا كون القياس طريقا الى الظن وهؤلاء قد تمسكوا بوجوه احدها ان البراءة الاصلية معلومة
فالحكم الثابت بالقياس اما ان يكون على وفق البراءة الاصلية او على خلافها فان كان على وفقها
لم يكن للقياس فائدة وان كان على خلافها كان ذلك القياس معارضا للبراءة الاصلية لكن البراءة الاصلية
دليل قاطع والقياس دليل ظني والظن اذا عارض القطع كان الظن باطلا فيلزم كون القياس باطلا
وثانيها ان القياس لا يتم في شيء من المسائل الا اذا ثبت ان الحكم في الاصل كان ثابتا بناء على ما كان
اذ لو لم نثبت ذلك لم يجب ان الشرع امر بالعمل بالقياس لكن لا يعرف انه في ذلك التكليف واذا
نص على حكم الاصل فكيف يعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان حتى اثبت القياس ... الا مع
المساعدة على هذا الاصل اذا ثبت ذلك فنقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون نفيا او اثباتا
فان كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل في
كل امر بقاؤه على ما كان فيحصل للناظر ظن ذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى
عبثا فان قلت ثبوته بدليل لا يمنع من ثبوته بدليل اخر قلت نعم ولكن بشرط ان لا
يفتقر الدليل الثاني الى الاول اما اذا افتقر اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا محضا من غير
فائدة واما ان كان الحكم المثبت بالقياس اثباتا فنقول قد بينا ان قولنا ان الاصل في كل امر
بقاؤه على ما كان يقتضي ظن عدم ذلك الحكم في الحال فلو افضى القياس الى ثبوته في الحال مع ان

القياس متفرع على تلك المقدمة لزم وقوع التعارض بين تلك المقدمة التي هي الاصل وبين القياس
الذي هو الفرع ولا شك ان في مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على الفرع فوجب القطع
هاهنا بسقوط القياس وثالثها ان القياس لا يفيد ظن الحكم الا اذا ظننا كون الحكم في الاصل
معللا بالوصف وذلك الظن محال لما سياتي في الباب الثاني ان تعليل الحكم الشرعي محال الفرقة
الثانية الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز التكليف باتباع الظن قالوا لان الظن
قد يخطي وقد يصيب فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطا وذلك غير جائز الفرقة الثالثة الذين
قالوا يجوز التكليف باتباع الظن لكنه غير جائز هاهنا وقالوا لان الاكتفاء بالقياس اقتصار على ادون
البيانين مع القدرة على اعلاهما وذلك غير جائز وانما قلنا انه اقتصار على ادون البيانين لانا نعلم
بالضرورة ان تنصيص صاحب الشرع على الحكم اظهر من بيانه بالتفويض الى القياس
وانما قلنا انه مع القدرة على اعلاهما لانه لا يمتنع في التنصيص على احكام القواعد الكلية ولحصرنا
بهذا عن الشهادة والفتوى وقيم المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة
والامراض وتيم الرياح والامور الدنيوية لان هذه الاشياء تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة
والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له محال وانما قلنا ان الاقتصار على
ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما غير جائز لانه اذا لم يقع البيان على اقصى الوجوه حسن من المكلف
ان يحمل عدم السنن على صعوبة البيان لا على تقصير نفسه فالاتيان بكمال البيان ازاحة لعذر
المكلف فيكون كاللطف وترك المفسدة في الوجوب والجواب اما النقوض فقد ذكرنا
ان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك المحال لم يبق الظن ... فحينئذ يصير
عدم الدليل المبطل للقياس جزءا من المقتضي فان الذي يمنع القتل من الزوال لا يصير عدمه جزءا من
المقتضي للزوال لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود قوله جواز الرجوع الى الظن في الشرعيات
مشروط بعدم التمكن من تحصيل العلم قلنا لا نسلم فانا اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال
احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة فالى ان نستقصي في طلب العلم لا بد في الحال من
ان نرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح
المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو ايضا عن الامام المعصوم اما المعارضة فنقول اما التمسك
بالايات فالجواب عنها ان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كان الله قال مهما ظننت
ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم
معلوما لا مظنونا البتة واما الاحاديث فهي معارضة بالاحاديث الدالة على العمل بالقياس
وطريق التوفيق ان يصرف الامر بالقياس الى بعض انواعه والنهي الى نوع اخر واما اجماع الصحابة
فقد سبق الجواب واما اجماع العترة فممنوع وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية
فانهم ينقلون عن اهل البيت جواز العمل بالقياس فنقل العمل بالقياس يستلزم وقوع الاختلاف

قلنا وكذا العمل بالادلة العقلية والنصوص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم فهاهنا فهو جوابنا
ههنا قوله لو قال لوكيله اعتق اعتقا غانما لسواده فانه لا يعتق عليه كل عبيده قلنا انه لو صرح مع ذلك
فقال قيسوا عليه ساير عبيدي لعتق ساير عبيده ولو نص الشارع على الحكم ثم قال قيسوا عليه فلا نزاع
في جواز القياس وقطع الفرق بين الصورتين ان السبب فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح والظنة لكثرة
حاجاتهم ورغبتهم عن دراهمهم وتصرفاتهم واما شبهة النظام فجوابها ان غالب احكام الشرع
رعاية المصالح المعلومة والحكم اما بين خلاف ذلك فهو قليله وورود الصور النادرة على خلاف
الغالب لا يقدح في حصول الظن كان الغيم الرطب اذا لم يمطر نادرا لا يقدح ذلك في ظن نزول
المطر منه قوله البراءة الاصلية معلومة والقياس دليل ظني والظن لا يعارض اليقين قلنا ينتقض ذلك
بجواز العمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين وجواز العمل بالظن في الامور الدنيوية قوله القياس
اما ان يرد على وفق حكم الاصل او على خلافه قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الظن قد يخطي وقد
يصيب قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله لا اكتفاء بالقياس اكتفينا بادون البيانين مع القدرة على
اعلاهما قلنا هب انه كذلك فلم لا يجوز فان قالوا لانه لطف واللطف واجب قلنا الكلام في هذه الطريقة
سبق في باب الاجماع **مسئلة** قال النظام النص على علة الحكم يفيد الامر بالقياس وهو
قول ابي الحسين وجماعة من الفقهاء ومنهم من انكره وهو المختار وقال ابو عبد الله البصري ان كانت
العلة علة في الفعل لم يكن التنصيص عليها تعبدا بالقياس وان كانت علة في الترك كان التنصيص
عليها تعبدا بالقياس لنا ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار ويحتمل
ان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامر لم يجز
القياس الا عند امر مستانف بالقياس فان قيل لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل
يحتمل ان يكون جزءا من العلة فانا لو جوزنا ذلك للزم تجويز مثله في العقليات فنقول هذه الحركة
انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل فالحركة القائمة بهذا الجوهر لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان
كونه معتبرا لكن العرف يدل على سقوط هذا القيد عن درجة الاعتبار لان الاب اذا قال لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة لانها سم يفهم منه منعه عن اكل كل حشيش يكون سما اذا ثبت ذلك في العرف ثبت في
الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط في العرف لا
انه يغلب على الظن سقوطه لان علة الحكم وجب ان يكون مشتركا ولا مشترك في كون الاسكار
ثابتا بهذا المحل او بذاك المنتبذ لكونه مسكرا انقطع واذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به
احترازا عن الضرر المظنون سلمنا ان الفاهم القدر عن ظاهر اللفظ ذلك لكن لم لا يثبت فيما اذا قال
الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال حرمت الخمر لاسكارها تعين ذلك الاحتمال سلمنا ذلك لكن يمنع علة
من القياس لكن فهاهنا ما يدل على جوازه فان نص الشارع على حرمة الخمر لانه مسكر يقتضي اضافة
الحرمة الى الاسكار وذلك يدل على ان العلة هو الاسكار فوجب ان يترتب الحكم عليه ايضا وحد

واما من فرق بين الفعل والترك فقال ان من ترك اكل رمانة لحموضتها يجب عليه ترك الكل قلنا لا نسلم
لاحتمال ان يكون الداعي له الى الترك لا مطلق حموضة الرمان بل حموضة هذا الرمان وحموضة
هذا الرمان حاصلة في ساير الرمانات سلمنا لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فمن اكل رمانة لحموضتها
يجب ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا ذلك لانه انما اكلها لمجرد حموضتها بل لاجل حموضتها مع قيام
اشتهائه الصادق لها وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم مضرته بها وهذا المجموع ما ... في
في اكل الرمانة الثانية **مسئلة** الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون ظاهرا
جليا وقد لا يكون كذلك ومن اوائل الفقهاء من يحرم الضرب على تحريم التافيف ومن الناس من قال المنع من
التافيف لو دل عليه لدل اما بحسب الموضوع اللغوي او بحسب الموضوع العرفي والاول باطل بالضرورة
لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب والثاني ايضا باطل لان النقل العرفي على خلاف
الاصل وايضا فلو ثبت هذا النقل بالعرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان يمنع الجلاد عن
صفعه ولا استخفاف به ولكن لا يأمر بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد
من القياس احتج المخالف بامرين احدهما لو كان ذلك مستفادا من القياس لوجب ان لا يقول بحرمته النفاة
الا بعد ذكر دليل ... انه لا يعلم العاقل حرمة ضربهما لو منعه عن القياس الشرعي والثاني انه
اجمعنا على ان قوله فلان لا يملك حبة يفيد في العرف انه لا يملك ما فوقها ولا قوله لا يملك نقيرا ولا قطميرا
يفيد انه ليس ... المنة وان كان النقير في اصل اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة
عما شق في النواة وكذا قوله فلان مؤتمن على قنطار فانه يفيد في العرف كونه امينا على الاطلاق وانما
حكمنا بان هذه الالفاظ بالنقل العرفي لتسارع الفهم الى هذه المعاني العرفية فيجب ان يكون تحريم التافيف
موضوعا في العرف للمنع من الايذاء لتسارع الفهم اليه والجواب عن الاول ان القياس قد يكون
يقينيا وقد يكون ظنيا اما الاول فكما اذا علم علة الحكم في الاصل ثم علم حصول تلك العلة في الفرع لانه
لابد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع واما الثاني فكما اذا كان احدى المقدمتين او كلتاهما مظنونة و
القياس في هذه المسئلة من النوع الاول فلا جرم لم يكن الخلاف في صحة القياس قادحا في هذا القياس وهذا
هو الجواب بعينه عن الثاني اما الثالث فقوله ليس لفلان حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لان الاكثر
من الحبة يوجد فيه الحبة واما ما نقص عن الحبة فلا يعارض لكلامه واما النقير والقطمير فقد كمثا
فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا واما قوله فلان مؤتمن على قنطار واما لو نفيت كونه مؤتمنا
على ما دون القنطار لان ما دون القنطار داخل في القنطار واما فوقه فلا بد فيه من ... **مسئلة**
ثبوت الحكم في الاصل اما ان يكون يقينيا او لا يكون فان كان يقينيا امتنع ان يكون الحكم في الفرع
اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة اما اذا لم يكن يقينيا فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى
من الاصل او مساويا له او دونه مثال الاول قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب
وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل ومثال الثاني قوله عليه السلام لا يبولن احدكم

في الحكم الدائم فاما ما يتفق عليه فما اذا بالغ في الكور ثم صبه في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الفرع و
الاصل وهذا هو الذي يسمى بالقياس في معنى الاصل ومثال الثالث جمع الاقيسة التي يتمسك الفقهاء
بها في مباحثهم واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون ولما كانت مراتب الظنون غير
محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت

القسم الثاني في الطرق الدالة على كون

الوصف المعين علة لحكم الاصل وقد عرفت ان حاصل القياس يرجع الى اصلين احدهما ان
الحكم في محل النص معلل بالوصف الفلاني وثانيهما ان ذلك الوصف حاصل في الفرع والاصل الاول
اعظمهما واولاهما بالبحث والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة وابواب اما المقدمة ففي
تفسير العلة في هذا الموضع قال نفاة القياس اما ان يكون المراد من العلة ما يكون مؤثرا في الحكم او ما
يكون داعيا للشرع في اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والثلاثة الاول باطلة والرابع لا بد
من افادة تصوره ليتكلم فيه انه يصح ام لا اما الاول وهو الموجب فهو باطل من وجوه احدها
ان حكم الله تعالى على قول اهل السنة هو خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله فضلا عن
ان يعلل بعلة محدثة واما قول من يقول ان الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال
على جهة مخصوصة فهو قول المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وثانيها ان الواجب هو
الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه مناقض لعدم الاستحقاق
وترك الشيء عبارة عن ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان الوجود معللا بالعدم
وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر لا ينفك عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فقد
فعل ضده فاستحقاق العقاب معلل بفعل ضده قلت هذا يستقيم على راي ابي هاشم وابي الحسين
واما عندهما فلانه يجوز عندهما خلو القادر عن الاخذ والترك وايضا ففعل الضد لو لم يستلزم الاخلال
بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب ولو فرضنا وقوع الاخلال بالواجب من غير فعل الضد
لاستلزم استحقاق الذم والعقاب فعلمنا ان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ترك فعل
الواجب لا فعل ضده وثالثها ان العلة الشرعية لو كانت مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل
مستقلة لكن قد يحصل هذا الاجتماع فالعلة غير مؤثرة بيان الملازمة ان الحكم مع علته المستقلة واجب
الحصول وما كان واجب الحصول لذاته استحال وقوعه بغيره لان الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره واذا
اجتمعت عليه علل مستقلة كان لكونه مع هذا مستغنيا عن الاخر وبالعكس فيلزم استغناؤه عن الكل
حال احتياجه الى الكل وهو محال بيان استثناء نقيض التالي ما اذا زنى وارتد معا او لمس ومس
معا فان الحكم ها هنا واحد لامتناع اجتماع المثلين وبتقدير جوازه فانه لا يكون اسناد احد الحكمين
الى احدى العلتين اولى من اسناده الى العلة الاخرى ومن اسناد الحكم الاخر اليها فيعود الى كون كل واحد
من الحكمين معللا بكل واحدة من العلتين وهو محال ورابعها ان كون القتل العمد العدوان مستحقا
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا والعدوانية

صفة عدمية لانا بينا انها غير مستحقة لزم ان يكون العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال
فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لصدور الاثر عن المؤثر قلت لان علية العلة ان كانت
حاصلة قبل حصول هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فتلك العلية امر حادث ولا بد له من مؤثر وهو
الشرط فلو جعلنا الشرط عدما لزم جعل العدم علة لتلك العلية وهو محال ومن الفقهاء من قال هذه
الاشكالات انما تتوجه على من يجعل هذه الاوصاف عللا او شرطا لا توجب الاحكام لذواتها بل لان الشارع
جعلها موجبة لهذه الاحكام وهذا هو الذي عول عليه الغزالي في شفاء العليل فقال لا نريد بجعل الزنا
موجبا للرجم ان الشرع قال فيما رايتم اثباتا بنا فاعلموا اني اوجبت رجمه هذا صحيح ولكن يرجع حاصله
الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم وهو غير ما نحن فيه وان اريد به ان الشرع جعل الزنا مؤثرا في
هذا الحكم فهو باطل لوجهين الاول انه ثبت ان الحكم ليس الا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وذلك
هو كلامه القديم فكيف يعقل كون الصفة المحدثة موجبة للشيء القديم سواء كانت تلك الموجبية بالذات او
بالجعل الثاني ان الشارع اذا جعل الزنا علة فحال ذلك الجعل ان لم يصدر عنه امر البتة لم يكن جاعلا
البتة وان صدر عنه امر فذلك الامر اما الحكم او ما يؤثر في الحكم او لا الحكم ولا ما يؤثر فيه فان كان
الصادر هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو الشارع لا الوصف وقد فرض بان المؤثر هو الوصف هذا خلف
وان كان الصادر ما يؤثر في الحكم كان تاثير الشرع في اخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود ثم انه بعد
وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبيته لذاته لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم ولا ما يؤثر
فيه البتة لم يحصل الحكم حينئذ واذا لم يحصل الحكم بجعل الشرع ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم وقد
فرض كذلك هذا خلف التفسير الثاني الداعي وهي بالحقيقة ايضا موجب لان القادر متى صح منه
فعل الشيء وفعل ضده لم يترجح فاعليته لشيء على فاعليته لضده الا اذا علم اشتماله على مصلحة فذلك العلم
هو الذي لاجله صار القادر فاعلا لهذا الضرب دون غيره وكونه فاعلا لذلك الضرب فذلك العلم موجب لتلك
الفاعلية ومؤثر فيها لما ثبت هذا كان معنى ذلك اذا عرفت هذا فنقول هذا في حق الله تعالى
محال لوجهين الاول ان كل من فعل فعلا لغرض فانه يستكمل بذكر الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته
وذلك على الله محال انما قلنا ان من فعل فعلا لغرض فانه يستكمل بذلك الغرض لانه اما ان يكون
حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء واما ان يكون احدهما اولى
به في اعتقاده فان كان الاول استحال ان يكون غرضا والعلم به ضروري بعد الاستواء لا اختيار
وان كان الثاني كان حصول تلك الاولوية معلقا بفعل ذلك الغرض وكل ما كان معلقا على غيره
لم يكن واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون كماله تعالى
صفة واجبة بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عنه فان قلت حصول ذلك الغرض ولا حصوله
بالنسبة اليه تعالى على السوية لكن بالنسبة الى عبده لا على السوية فلا جرم الله تعالى يفعل الغرض لا
يعود اليه بل الغرض يعود الى العبد قلت كونه تعالى فاعلا الفعل الذي هو اولى بالعبد

وكونه عز وجل فاعلا له اما ان يتساويا بالنسبة اليه تعالى من جميع الوجوه او لا يتساويا فان كان الاول
استحال ان يكون ذلك داعيا له الى الفعل وايضا فكيف يعقل مع امتناع ان المعتزلي يقول لو لم يفعل
لاستحق الذم وما كان مستحقا للمدح ولطرفيه [illegible] مستوجب له الحمد وان كان احدهما اولى به
عاد السؤال الثاني ان المنفعة شاهدة بان الغرض والحكمة ليس الا جلب المنفعة او دفع المضرة والمنفعة
عبارة عن اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة الى اللذة
مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة مهروب عنها بالعرض والمهروب بالذات
ليس الا الالم فيرجع حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل اللذة ودفع الالم ولا لذة الا والله تعالى قادر
على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط والالم الا والله تعالى قادر على دفعه ابتداء من غير شيء من
الوسائط واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون فاعلا لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لان الشيء
انما يكون معللا بشيء آخر اذا كان يلزم من عدم ما فرض علة عدم كل ما فرض معلولا له لم يكن العلم حاصلا
البتة وبهذا المعنى علمنا ان نعيق الغراب وتحريك الباب ليس علة لوجود السماء والارض ولا بالعكس
اذا ثبت هذا فنقول ما لم يكن فاعلية الله تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالم متوقفا البتة على وجوب
هذه الوسائط ولم يكن ايضا فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك الالام واللذات استحال
تعليل احدهما بالآخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة لعلية العلة الفاعلية
القسم الثالث للعلة المعرف فنقول انه ايضا باطل لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة
الفلانية امتنع ان يكون مرادنا من العلة المعرف والا لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل انما عرف
ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان علية الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك
الحكم فكيف يكون الوصف معرفا له والجواب ـــ اما المعتزلة فانهم يفسرون العلة الشرعية
تارة بالموجب وتارة بالداعي ويحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات التي تقدمت والكلام في ذلك
طويل اما اصحابنا فانهم يريدون به المعرف واما قوله الحكم معروف بالنص فلا يمكن كون الوصف معرفا له
قلنا ذلك الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم بعد ذلك يعرف قيام الدلالة
على كون ذلك الوصف معرفا لفرد آخر من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك
فرعا للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الموصوف في الفرع علمنا حصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينفك عن
المدلول

الباب الثاني في الطرق الدالة على علية الوصف
في الاصل وهي عشرة النص والايماء والاجماع والمناسبة والدوران والسبر والشبه والطرد
وتنقيح المناط وامور اخرى اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة

الفصل الاول في النص ونعني بالنص
ما يكون دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في العلية
نحو قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل انه كذا واما الذي لا يكون قاطعا
فالفاظ ثلاثة اللام وان والباء اما اللام فكقوله [illegible] لكذا فان قلت اللام صريحة في العلية ويدل

عليه وجوه الاول انها تدخل على العلة فيقال ثبت هذا الحكم لعلة كذا ولو كانت اللام للعلية لكان ذلك
تكريرا الثاني انه تعالى قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس بالاتفاق لا يجوز ان يكون ذلك
غرضا الثالث قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام هنا للغرض الرابع
قال اصحابنا يستحيل ان يكون لذات الله غرض قلت اهل اللغة صرحوا بان اللام للتعليل
وقولهم حجة واذا ثبت ذلك وجب القول بكونها مجازا في هذه الصور وثانيها ان كقوله انها من
الطوافين عليكم [illegible] وثالثها الباء كقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله واعلم ان اصل الباء
الالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هناك فحسن استعماله فيه
مجازا

الفصل الثاني في الايماء وهو خمسة انواع **النوع الاول** تعليق الحكم على
العلة بحرف الفاء وهو على وجهين الاول ان تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في
المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا الثاني ان تدخل الفاء على الحكم
وتكون العلة متقدمة وذلك ايضا على وجهين احدهما ان تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وثانيهما ان تدخل على رواية الراوي
كقول الراوي سها النبي عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم فرع قال [illegible] ترتيب الحكم على الوصف
يقتضي كون الوصف علة سواء كان الوصف مناسبا لذلك الحكم او لم يكن مناسبا له وقال قوم لا يدل
على العلية الا اذا كان مناسبا لنا وجهان الاول اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح هذا
الكلام في العرف والخلو اما ان يكون الاستقباح حالا لانه فهم منه انه جعل كون الجاهل مستحقا للاكرام
لجهله وكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه او لانه فهم منه انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم
مستحقا للاستخفاف لعلمه او لانه فهم منه انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والثاني باطل لان الجاهل
قد يستحق الاكرام لجهة اخرى نحو نسبه او شجاعته او سوابق حقوقه والعالم قد يستحق الاستخفاف
لفسقه او سبب آخر واذا بطل هذا القسم ثبت الاول وذلك يدل على ان ترتيب الحكم على الوصف
يفيد كون الوصف علة للحكم سواء حصلت المناسبة او لم تحصل فان قلت لم لا يجوز ان يقال الاستقباح
لما كان الجهل مانعا من الاكرام والعلم مانعا من الاستخفاف فاذا امر باكرام الجاهل فقد اثبت الحكم مع قيام
المانع وايضا فهب ان الحكم في هذا المثال كذلك فلم قلت انه في سائر الصور يجب ان يكون كذلك
قلت الجواب عن الاول انا بينا انه قد يثبت استحقاق الاكرام مع الجهل فوجب ان لا يكون الجهل
مانعا منه لئلا يلزم مخالفة الاصل وعن الثاني انه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب
ثبوته في كل الصور والا لزم الاشتراك في هذا النوع من التركيب والاشتراك خلاف الاصل
الوجه الثاني في المسألة انه لا بد لهذا الحكم من علة ولا علة الا هذا الوصف اما الاول فلانه لو ثبت الحكم بدون
العلة والداعي لكان عبثا وهو محال واما الثاني فلان غير هذا الوصف كان معدوما والعلم بانه
كان معدوما يوجب ظن بقائه ذلك العدم على ما سيأتي في تقرير هذا الاصل واذا بنى على العدم

ان يكون العلة ذلك الوصف الفرع

امتنع ان يكون علة لشيء اخر ومثبته لئلا يكون علة توجب
الثاني قد ذكرنا ان دخول الفا في كلام الله اوجه ولا شك ان قول الشارع ابلغ في
افادة العلية من قول الراوي لانه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز
تطرقه الى كلام الشارع اما القسمان الباقيان فيشبه لئن يكون الذي يقدم العلة فيه على الحكم
اقوى في الاشعار بالعلية من القسم الثاني لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول
بالعلة لان الطرد واجب في العلل والعكس غير واجب فيها **النوع الثاني** ان يشرع
الشارع الحكم عند علمه بصفة المحكوم فيه فيعلم انها علة الحكم كما اذا قال القائل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة كان يجب ان يكون جوابا عن ذكر السؤال فاذا ذكر عقيب
السؤال فيغلب الظن انه انما ذكره جوابا عن السؤال واذا ذكره جوابا عن السؤال كان السؤال
كالمعاد في الجواب فيصير التقدير افطرت فاعتق وحينئذ يلحق هذا بالنوع الاول فان قلت
هذا الايماء انما يحصل لو كان هذا الكلام صالحا لان يكون جوابا عن ذكر السؤال فانه ربما ذكره جوابا عن
سؤال اخر او لغرض اخر او زجره عن هذا السؤال كما ان العبد اذا قال لسيده دخل فلان
داري فيقول له السيد اشتغل بشانك فانك بهذا الفضول ولا يمكن ابطال هذا الاحتمال
بما قاله بعضهم من انه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذكر السؤال لكان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة
وانه لا يجوز لاحتمال انه عليه السلام عرف انه لا حاجة بذلك المكلف الى ذكر الجواب في ذلك الوقت
ولا يكون اعراض الرسول عن ذكر الجواب تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة سلمنا ان ما يقوله الرسول
جوابا عن السؤال لكن لم قلت ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال هو نفسه
[illegible] انه اشتبه الامر على الراوي فظن ما لم يكن جوابا قلت الجواب عن الاول [illegible]
ان الكلام الذي يصح ان يكون جوابا عن السؤال اذا ذكر عقيب السؤال فانما يذكر جوابا عنه
والصور التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني ان العلم بكون الخبر المذكور بعد السؤال
جوابا عنه او ليس جوابا عنه امر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة الحكم ولا يفتقر الى نظر
دقيق **النوع الثالث** ان يذكر الشارع وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن
في ذكره فائدة وهذا النوع على اقسام اربعة احدها ان يدفع السؤال المذكور في صورة الاشكال
بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على
قوم وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة
وثانيها ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فنعلم انه انما ذكره لكونه مؤثرا في
الحكم كما روي عنه عليه السلام انه قال تمرة طيبة وماء طهور وثالثها ان يقدر النبي عليه السلام على وصف
الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم قال فلا اذن فلو لم يكن

نقصانه باليبس علة لمنع البيع لم يكن للتقرير عليه فائدة وهذا ايضا يدل على العلية
حيث الجواب بالفاء ورابعها ان يقدر الرسول عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبه
على وجه الشبهة فيعلم ان وجه الشبهة هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه بهذا على انه لا يفطر الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل
ما هو الاثر المطلوب منهما **النوع الرابع** ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم
انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها فائدة وهو على ضربين احدهما ان لا يكون حكم احدهما مذكورا
في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث
وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في نفي الارث علمنا انه العلة في نفي
الارث وثانيهما ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه احدها ان يقع التفرقة
بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد ما نهى
عن بيع الربا متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنس علة في جواز البيع وثانيها ان يقع
التفرقة **بالغاية** كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وثالثها ان تقع بالاستثناء كقوله الا ان يعفون
ورابعها ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك
فدل على ان التعقيد مؤثر في **المؤاخذة** وخامسها ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد
ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله عليه السلام **للراجل** سهم وللفارس سهمان واعلم
ان الاعتماد في هذين النوعين على انه لا بد لتلك التفرقة من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة
واذا جعلنا الوصف سبب التفرقة حصلت الفائدة **النوع الخامس** النهي عن فعل يمنع ما
تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذكر الواجب كقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا بانه لو لم يكن البيع لكونه
مانعا من السعي لكان ذكره في هذا الموضع عبثا فيدل على انه انما نهانا عنه لانه مانع من
الواجب وكتحريم [illegible] فان العلة فيه كونه مانعا من **اعظام** الواجب [illegible]
[illegible] وان دل على العلة لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل
عليه مثاله قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهر يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما
علمنا ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وان الجوع المبرح والالم
المبرح يمنع علمنا ان علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر فلم يكن الغضب هو العلة
لكونه مشوشا فقط لان الحكم كان دائرا مع تشويش الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب
وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة اصلا لان تشويش الفكر قد يوجد حيث
لا غضب والغضب قد يوجد حيث لا تشويش علمنا انه ليس بينهما ملازمة وحينئذ نعلم انه لم يكن
الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش

النهي عن

اطلاقا لاسم السبب على المسبب ويجب ان يحمل اللفظ عليه لان الذي يصرف اللفظ عن ظاهره لابد وان يكون
اقوى وجهات القوة سيأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى **الفصل الثالث** في
اثبات علية الوصف بالمناسبة وهو مرتب على تقسيم **القسم الاول** في المقدمات وفيه مسائل
مسئلة ذكروا في تعريف المناسب شيئين الاول انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا
وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاءه فازالته مضرة
وابقاؤه دفع للمضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين
فاما ان يكون دينيا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة وما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة
عن الالم وما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والالم ادراك المنافي و
الصواب عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة
بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني انه الملائم
لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما ملائم في سلك
واحد وهذه الجبة تناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله
تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه **مسئلة** في تقسيم المناسب وذكروا فيه وجهين
التقسيم الاول كون الوصف مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا اما الحقيقي فنقول اما ان
يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او لمصلحة تتعلق بالآخرة اما القسم الاول فهو على ثلاثة اقسام لان
رعاية تلك المصلحة اما ان تكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او لا في محل الضرورة ولا في محل
الحاجة اما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس وهي حفظ النفس والمال
والنسب والدين والعقل اما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم
في القصاص حيوة واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ
بشرع الزواجر عن الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع
التعهد عن الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة للفساد والتقاتل
واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب وقد نبه الله تعالى عليه
بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر وقد نبه الله تعالى عليه
بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية واما التي في محل الحاجة
فكتسليط الولي على تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة فيه حاصلة
ما كاملة وهو تقييد الكفو الذي لو فات لما فات لا الى بدل واما التي لا تكون في محل الضرورة
والحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم و
هذا على قسمين منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب
اهلية الشهادة عن الرقيق لان انها منصب شريف والرقيق نازل القدر فالجمع بينهما غير ملائم

ومنها ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة وهي مثل الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في
الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي
الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة الآخرة **فرعان**
الاول كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر منه بل كونه
يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون وقد استقصى امام الحرمين في امثلة هذه الاقسام ونحن نكتفي
بواحد قال رحمه الله قد ذكرنا ان حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري
ثم انا نعلم قطعا انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا كما نعلم انه لو لم يشرع القصاص
في المحدد لوقع الهرج والمرج فكذلك نعلم انه لو لم يشرع القصاص في المثقل لحصل الهرج والمرج
ولتمادى الامر الى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن
نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل كان المثقل اسهل من المحدد وعند هذا
قال لا يجوز في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل قال فاما ايجاب
قطع الايدي باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لكنه لا يظهر كونه منه ظهور ما قبله
لان لقائل ان يقول لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لتمادى الامر الى ان كل من اراد قطع يد انسان
استعان بشريك ليندفع القصاص عنه فيبطل الحكمة المرعية بشرع القصاص واما انه لا
يظهر كونه من هذا الباب فلانه يحتاج فيه الى الاستعانة بالغير وقد لا يساعده الغير عليه فليس
وجه الحاجة الى شرع القصاص هنا كوجه الحاجة الى شرعه في المنفرد واما المناسب الاقناعي
فهو الذي يظن به في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه حق البحث ظهر انه غير مناسب
مثاله تعليل الشافعي تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرقين عليه
ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز له والجمع بينهما تناقض
فهذا وان كان يظن به في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه
انه لا يجوز الصلوة معه ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه
التقسيم الثاني الوصف المناسب اما ان يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما اما القسم الاول فهو
على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا
في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثال تأثير النوع في النوع انه اذا ثبت ان عين السكر لما اقتضت
عين التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين
واختلاف المحل لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحال مثال تأثير النوع في الجنس ان الاخوة من الاب والام
تقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح فالاخوة من الاب نوع واحد في الموضعين
الا ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والاشكال ان هذا
القسم دون القسم الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة

من نوع معين معلقين ومثال تأثير الجنس في النوع اسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه
ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك مثل تأثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين
الساقطتين ومثال تأثير الجنس في الجنس تعليل الصحابة بالاحكام التي لا يشهد لها اصول معينة مثل ان عليا رضي الله عنه
اقام الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقام نفسه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة مقام وطئها
في الحرمة ثم اعلم ان للجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم تنقسم الحكم الى تحريم وايجاب
وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة
تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في الفرض اخص مما ظهر تأثيره في الصلوة وما ظهر تأثيره في الصلوة
اخص مما ظهر تأثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام حتى يدخل
فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة واخص منه المناسب واخص منه المناسب الضروري واخص
منه ما هو كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما تلتفت اليها وكلما كان الالتفات الشرعي اليه
اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا
في حق ذلك الحكم آكد فيكون مقدما على ما يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع
الغاه فهو غير معتبر اصلا واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه او اعتبره فذلك انما يكون بحسب
اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار
وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة
مراتب العموم والخصوص قد تقع في كل واحد من الاقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول
ويحصل هناك اقسام كثيرة جدا ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط
القول فيها لكثرتها والله العالم بحقائقها التقسيم الثاني للوصف باعتبار الملائمة وشهادة
الاصل المعين ان اقسامه اربعة احدها ما يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع
الحكم واثر جنسه في جنسه فهذا متفق عليه بين القائسين وهو كقياس المثقل على
الجارح في وجوب القصاص فخصوص كونه قتلا معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم
جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وثانيها مناسب غير ملائم ولا يشهد له اصل فهذا
مردود بالاجماع ومثاله حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا
انه لم يرد فيه نص وثالثها مناسب ملائم لا يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه
في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة
ورابعها مناسب يشهد له اصل معين ولكنه غير ملائم اي يشهد نوعه لنوعه لكن لم تشهد
جنسه لجنسه كمنع الاسكار فانه مناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد تشهد
لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب والله اعلم
مسئلة في ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة والدليل عليه ان كون الوصف مناسبا

اما يكون لكونه مشتملا على جلب منفعة او دفع مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة اما الاول فظاهر
اما الثاني فيدل عليه وجوه الاول ان المناسبين المتعارضين اما ان يكونا متساويين او احدهما ارجح
من الاخر فان كان الاول لم يكن بطلان احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما
بالاخر وهو محال لان المقتضي لعدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد وان يكون حاصلة
مع المعلول فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال كونهما
معدومين وذلك محال واما ان لا يبطل واحد منهما بالاخر حال التعارض وذلك هو المطلوب
واما ان كانت احد المناسبين راجحا فهاهنا لا يلزم التفاسد ايضا لانه لو لزم التفاسد لكان لما بينهما
من المنافاة لما بينا في القسم الاول انه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا واذا زالت المنافاة لم يلزم
من وجود احدهما عدم الاخر الثاني ان المفسدة الراجحة اذا صارت معارضة لمصلحة مرجوحة
فاما ان يبقى من الراجح لاجل المرجوح شيء او لا يبقى والثاني باطل والا لزم ان يكون المفسدة
المعارضة لمصلحة مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وذلك يبطل بالبديهة
والاول ايضا باطل لان القدر الذي بقي من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة
فيعود التقسيم الاول في ذلك القدر من المتساويين بانه ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس
فاما ان يندفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يندفع واحد منهما بالاخر وهو المطلوب
وايضا فليس اندفاع بعض اجزاء الطرف الراجح بالطرف المرجوح وبقاء بعضه اولى من اندفاع ما
فرض باقيا وبقاء ما فرض زائلا لان كل الاجزاء متساوية في الحقيقة الثالث وهو ان نقرر في الشرع
اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى الجهات المختلفة مثل الصلوة في الدار المغصوبة فانها من
حيث انها صلوة سبب الثواب ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب
مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة وعند ذلك نقول المفسدة والمصلحة
اما ان يتساويا او يكون احدهما راجحا على الاخر فان فرضنا التساوي فقد اندفع كل واحد منهما
بالاخر فلا يبقى لا مصلحة ولا مفسدة فوجب ان لا يترتب عليه لا مدح ولا ذم وقد فرضنا ترتبهما عليه
هذا خلف وان كانت احدى الجهتين راجحة كانت المرجوحة ممنوعة فيكون الحاصل اما المدح
وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هذا خلف واعلم ان هذا الوجه مبني على قول
الفقهاء الصلوة في الدار المغصوبة عبادة من جهة معصية من جهة الرابع العقلاء يقولون
في فعل معين ان الاتيان به مصلحة من وجه لولا ما فيه من المفسدة الفلانية ولولا صحة
اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام القسم الثاني من هذا الفصل
في اقامة الدلالة على ان المناسبة دالة على العلية فنقول المناسبة تفيد ظن العلية والظن
واجب العمل به بيان الاول من وجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذا
هذا مصلحة فيحصل ظن ان الله تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فهذه مقدمات ثلاثة لابد من اثباتها

بالدليل أما المقدمة الأولى فالدليل عليه وجوه أحدها أن الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم
المعين لمرجح أو لا لمرجح والقسم الثاني باطل وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح والقسم
الثاني باطل وهو محال فتعين القسم الأول وذلك المرجح إما أن يكون عائدا إليه تعالى أو إلى العبد والأول
باطل بإجماع المسلمين فتعين الثاني وهو أنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد والعائد إلى العبد
إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته أو ما لا يكون مصلحة له ولا مفسدة والقسم الثاني والثالث باطل
باتفاق العقلاء فتعين الأول فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد وثانيها أنه تعالى حكيم بإجماع
المسلمين والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة فإن من يفعل لا لمصلحة كان عبثا والعبث على الله محال بالنص والإجماع
والمعقول أما النص فقوله تعالى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا وما خلقناهما
إلا بالحق وأما الإجماع فقد أجمع المسلمون على أنه تعالى ليس بعابث وأما المعقول فهو أن العبث
سفه والسفه صفة نقص وهو على الله محال فثبت أنه لا بد من مصلحة وتلك المصلحة يمتنع عودها
إلى الله تعالى كما ثبت فلا بد من عودها إلى العبد فثبت أنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد
وثالثها أنه تعالى خلق الآدمي مشرفا مكرما لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم ومن كرم أحدا ثم
يسعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملائما لأفعال العقلاء مستحسنا فيما بينهم فإذن
كون المكلف مشرفا مكرما يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له ورابعها أن الله
تعالى خلق الآدمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون والحكيم إذا أمر
عبده بشيء فلا بد وأن يزيح عذره وعلته ويسعى في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه
ليصير فارغ البال فيتمكن من الاشتغال بأداء ما أمر به والاجتناب عما نهي عنه فإذن كونه مكلفا
يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له وخامسها النصوص الدالة على أن مصالح
الخلق ودفع المضار عنهم مطلوب الشرع قال تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقال
خلق لكم ما في الأرض جميعا وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما جعل عليكم في
الدين من حرج وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الإسلام
وسادسها أنه تعالى وصف نفسه بكونه رؤوفا رحيما بالعباد بأن رحمته وسعت كل شيء
فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رأفة ولا رحمة فهذه الوجوه الستة دالة
على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك أما المعتزلة
فقد صرحوا بحقية هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح
وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض وأما الفقهاء فإنهم يصرحون
بأن الله تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولأجل هذه الحكمة ولو قيل هو الغرض لكفروا
قائله مع أنه لا معنى لذلك الكلام إلا الغرض وأيضا فإنهم يقولون إنه وإن كان لا يجب
على الله رعاية المصالح إلا أنه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه وإحسانا

أرجو بأن هذا هو الكلام في تقرير هذه المقدمة أما المقدمة الثانية وهي أن هذا الفعل مشتمل على
هذه الجهة من المصلحة فظاهر لأنا إنما نحكم بعلية الوصف إذا بينا كونه كذلك أما المقدمة
الثالثة وهي أنا لما علمنا أنه لا يشرع الحكم إلا لمصلحة وعلمنا أن هذا المعنى مصلحة حصل للناظر
أن الداعي له تعالى إلى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فقد استدلوا عليه من وجهين الأول وهو
أن المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم إما هذه المصلحة أو غيرها لا جائز أن يكون غيرها لأن
ذلك الغير إما أن يقال إنه كان مقتضيا لهذا الحكم في الأزل أو ما كان مقتضيا له والأول باطل وإلا لكان
ثابتا الحكم في الأزل لأن التكليف بدون المكلف محال والثاني وهو أنه ما كان مقتضيا لهذا الحكم
في الأزل وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب لما بينا في كتاب الله تعالى أن العلم بوقوع أمر على
وجه مخصوص يقتضي ظن بقاء ذلك العدم على ذلك الوجه أبدا وإذا ثبت ظن أن غير هذا الوصف
ليس علة لهذا الحكم ثبت ظن أن هذا الوصف هو العلة لهذا الحكم وهو المراد ههنا الوجه
الثاني أن العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم بأن هذا الحكم فيه هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد
أن ذلك الحكم إنما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة وإذا كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب
مثله بيان الأول أنا إذا اعتقدنا في ملك العالم أنه لا يفعل فعلا إلا لحكمة فإذا رأيناه يدفع مالا إلى
فقير وعلمنا أن ذلك الفقير مناسب لدفع المال إليه ولم يخطر ببالنا صفة أخرى فيه مناسبة لدفع المال إليه
غلب على ظننا أنه إنما دفع المال إليه لفقره نعم لا نسلم أنه يجوز أن يكون له غرض سوى ما ذكرناه
لكنه تجويز مرجوح لا يقدح في ذلك الظن الغالب أما إذا ظهر وجهان من المناسبة مثل أن كان ذلك
الفقير قريبا فإنا ههنا لتساوي الوهمين في القوة لا يغلب ظن أنه أعطاه لهذا الوصف أو لذلك
أو لهما جميعا فثبت أن العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم بحصول جهة معينة في الحكمة ومع العلم
بعدم سائر الجهات يفيد ظن أن ذلك الفاعل إنما فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني أن في الشاهد
دار ذلك الظن مع حصول ذلك العلم وجودا وعدما والدوران دليل العلية ظاهرا فيحصل
ظن أن العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم باشتمال هذا الفعل على جهة مصلحة ومع العلم
بعدم سائر الجهات علة لحصول الظن بأن ذلك الحكم إنما أتى به ذلك الفاعل لتلك الحكمة والعلة
أينما حصلت حصل الحكم فإذا حصلت تلك العلوم في أفعال الله تعالى وأحكامه وجب أن يحصل
ظن أنه تعالى إنما شرع ذلك الحكم لتلك المصلحة ويتبين بهذا أن المناسبة تفيد ظن العلية الوجه
الثاني في بيان أن المناسبة تفيد ظن العلية أن نسلم أن أفعال الله تعالى وأحكامه يمتنع أن
يكون معللة بالدواعي والأغراض ومع هذا فندعي أن المناسبة تفيد ظن العلية وبيانه
أن مذهب المسلمين أن دوران الأفلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقاءها على أشكالها و
أنوارها ليس بأمر واجب ولكن الله تعالى أجرى عادته بإبقائها على حالة واحدة لا جرم
حصل ظن أنها تبقى غدا وبعد غد على هذه الصفات ولذلك نزول المطر عند الغيم الرطب

وحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب والاحراق عقيب مماسة النار غير واجب لكن العادة
لما اطردت بذلك لا جرم حصل ظن مقارنة البعض بالبعض باستمرارها على مناهجها والحاصل ان تكرر الشيء
مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانه لا يحصل الا على ذلك الوجه اذا ثبت هذا فنقول انا لما
تاملنا الشرائع وجدنا الاحكام والمصالح متقارنين لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك معلوم بعد
استقراء اوضاع الشرائع واذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضيا ظن حصول الاخر وبالعكس
من غير ان يكون احدهما موثرا في الاخر وداعيا اليه فيثبت ان المناسبة دليل العلية مع القطع
بان احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض اما المقدمة الثالثة من اصل الدليل وهي ان المناسبة لما افادت
ظن العلية وجب كون ذلك القياس حجة فالاعتماد فيه على ما ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما انه يتضمن دفع الضرر
عن النفس فهذا تمام الكلام في تقرير الدليل فان قيل لا نسلم انه شرع الاحكام لمصلحة العباد
قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون عائدا
الى العبد قلنا اما ان ندعي ان التخصيص لا بد له من مخصص او لا ندعي ذلك وعلى التقديرين لا يمكنكم
القول بتعليل احكام الله تعالى بالمصالح اما على القول بان التخصيص لا بد له من مخصص فلان افعال
العباد اما ان يكون واقعة بقدرة الله تعالى او بالعبد فان كان الاول كان الله فاعلا للكفر و
المعصية ومع القول بذلك يستحيل القول بانه لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد وان كانت واقعة
بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية مثلا اما ان يكون متمكنا من تركها او لا يكون فان لم يكن متمكنا من
تركها وتلك القدرة والداعية مخلوقة لله تعالى كان الله تعالى قد فعل في العبد ما يوجب المعصية
ويمنع من الانفكاك عنها ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي مصالح العباد وان كان
العبد متمكنا من تركها فنقول لما كان كونه فاعلا للمعصية وتاركا لها امرين ممكنين لم يترجح
احدهما على الاخر الا لمرجح لانا نتكلم الان تفريعا على تسليم هذه المقدمة فذلك المرجح ان كان من
فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله تعالى فاما ان يجب الترجح عند حصول
ذلك المرجح من الله تعالى او لا يجب فان وجب عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب
المعصية ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي المصالح فان لم يجب كان حصول الترجح
مع ذلك المرجح ممكنا ان يكون وان لا يكون فيفتقر الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى الوجوب فيعود الاشكال فان قلت عند حصول المرجح يصير الترجح
اولى بالوجود الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب قلت حصول الترجح ولا حصوله مع ذلك القدر
من الاولوية ان كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة ذلك القدر من الاولوية الى الترجح واللاترجح
على السواء فاختصاص احد زماني حصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال لانا نتكلم الان تفريعا على هذه المقدمة فثبت
ان القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل افعال الله واحكامه بالمصالح فذاك ظاهر

ثبت ان تعليل افعال الله واحكامه بالمصالح باطل كما انه اغراض مع ما نالوه فهو
دلالة قاطعة ابتدائية في المسئلة وبه يظهر فساد سائر الوجوه التي عولوا عليها لانها ادلة
ظنية وما ذكرناه برهان قاطع ثم نقول الذي يدل على ما ذكرناه على تعليل احكام الله وافعاله بالمصالح فهنا
ادلة قاطعة كافية مندرجة من وجوه الاول انه خالق افعال العباد وذلك يمنع القول بانه تعالى
يراعي المصالح اما قلنا انه خالق افعال العباد لوجوه احدها ان العبد لو كان موجدا لافعاله
لكان عالما بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فعل العبد وقع على
كيفية مخصوصة وكمية مخصوصة مع جواز وقوعه على خلاف تلك الكمية والكيفية فلا بد وان يكون
ذلك الاختصاص لمخصص اذ لو عقل الاختصاص لا لمخصص لتعطل باب اختصاص حدوث
العالم بوقت معين وقدر معين مع جواز وقوعه لا على ذلك الوجه لا لمخصص وذلك يقتضي القدح
في ذكر اثبات الصانع وثبت انه لا بد لفعل العبد من مخصص والتخصيص مسبوق بالعلم بان
التخصيص عبارة عن القصد الى ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه على ذلك الوجه
مشروط بالشعور بذلك الوجه فان الغافل عن الشيء يستحيل منه القصد الى ايقاعه فثبت انه لو
كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله وانما قلنا انه غير عالم بتفاصيل افعاله
لان النائم فاعل مع انه لا يخطر بباله شيء من تلك التفاصيل بل اليقظان يفعل افعالا كثيرة مع انه لا
يخطر بباله كيفية تلك الافعال فان من فعل حركة بطيئة فذلك البطوء اما ان يكون عبارة عن
تخلل السكنات بين الحركات او لا يكون فان كان الاول فالفاعل للحركة البطيئة فاعل في بعض
الاحيان حركة وفي غيرها سكونا مع انه لم يخطر ذلك بباله وان كان الثاني كان قد فعل حركة وفعل فيها
عرضا اخر ثم ذلك البطوء له درجات مختلفة فهو قد فعل عرضا مخصوصا في عرض اخر مع جواز
ان يحصل سائر مراتب البطوء مع انه لم يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا انه قد يفعل ما لا يخطر
بباله فثبت بهذه الدلالة ان العبد غير موجد الثاني ان مقدور العبد مقدور الله تعالى فيجب وقوعه
بقدرة الله اما قلنا ان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان مصحح للمقدورية
وانما قلنا لما كان مقدورا لله تعالى وجب وقوعه بقدرة الله تعالى لانا لو قدرنا قدرة العبد
موثرة لم يستقل الا بالايجاد وذلك محال لان الاثر مع المؤثر المستقل يصير واجب الوقوع
وكلما كان واجب الوقوع في نفسه استحال استناده الى غيره وحينئذ يلزم ان يستغني بكل واحد
منهما عن كل واحد منهما فيلزم انقطاع ذلك الفعل عنهما حال استناده اليهما معا وهو محال
الثالث اذا فرضنا ان العبد اراد تحريك الجسم حال ما اراد الله تسكينه فان كانت قدرة العبد مستقلة
بالايجاد وقدرة الله تعالى ايضا كذلك لم يكن وقوع احد المقدورين اولى من وقوع الاخر
فاما ان يمتنعا وهو محال لان المانع من وجود كل واحد منهما وجود الاخر فالمانع حاصل بتحقق
الامتناع فيلزم وجودهما عند عدمهما او يقعا جميعا فيحصل اجتماع الضدين وهو محال

فان قلت قدرة الله تعالى في الازل اولى بالتأثير قلت انما انزع مع ابي الحسين في امور
اخر لا يؤثر فيها قدرة العبد اما فيما يرجع الى التأثير في ذلك المقدور الواحد يستحيل التفاوت
لكن ذلك المقدور شيء واحد لا يقبل التفاوت واذا لم يكن في نفسه قابلا للتفاوت استحال
وقوع التفاوت في التأثير الرابع لو قدر العبد على بعض الممكنات لقدر على الكل لان المصحح
للمقدورية ليس الا الامكان وهو قضية واحدة فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية
لكنه غير قادر على كل الممكنات لانه لا يقدر على خلق السموات والارضين فوجب ان لا
يقدر على الايجاد البتة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العبد غير موجد لافعاله بل موجدها
هو الله تعالى واذا كان كذلك فكل ما يحصل من الكفر والمعاصي فهو من فعل الله تعالى ولا شك
ان الغالب على اهل العالم الكفر والمعاصي ومع هذا القول لا يمكن القول بان الله تعالى لا يفعل
الا ما يكون مصلحة العبد فان قلت هب ان الله تعالى هو الخالق لفعل العبد لكن المكلف
مخير في اختيار الكفر والايمان والله تعالى اجرى عادته بان يخلق الشيء على وفق اختيار المكلف
قلت حصول اختيار الكفر لا على اختيار الا بان ان كان من المكلف لزم ان لا يكون الله تعالى
خالقا لافعال العباد وان كان من الله تعالى فقد بطل الاختيار وتوجه الاشكال
الدليل الثاني على انه لا يجوز تعليل افعال الله واحكامه بالمصالح ان القادر على الكفر ان لا
يقدر على الايمان لزم الجبر وذلك يقدح في رعاية المصالح وان قدر عليهما معا فلا بد وان يتوقف
على مرجح وانه فعل الله تعالى وعند حصول ذلك المرجح يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما وذلك
يقدح في رعاية المصالح وتقرير هذا الوجه قد تقدم الدليل الثالث انه وقع تكليف
ما لا يطاق وذلك يمنع القول برعاية المصالح بيان الاول من وجوه احدها انه كلف من علم
انه لا يؤمن بتصديق الرسل ايمانه يستلزم انقلاب العلم جهلا وهذا الانقلاب محال والمفضي الى المحال
محال فكان هذا التكليف تكليفا بالمحال وثانيها انه اما ان كلفه حال استواء الداعي الى
الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر والاول محال لان الاستواء ما دام يكون حاصلا
امتنع الرجحان فالامر بالترجيح حال حصول الاستواء امر بالجمع بين النقيضين والثاني محال لان حال
الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع الوقوع فحال الرجحان ان كان مأمورا
بترجيح المرجوح كان مأمورا بالجمع بين النقيضين وان كان مأمورا بترجيح الراجح كان مأمورا بايقاع
الواقع وكل ذلك تكليف ما لا يطاق وثالثها ان القدرة اذا حصلت في العبد فاما ان يؤمر بايقاع
الفعل في ذلك الزمان او في الزمان الثاني والاول محال لانه اذا وجد المقدور في ذلك الزمان
فلو امر الله تعالى العبد بايقاعه في ذلك الزمان لكان هذا امرا بايجاد الموجود وانه محال
والثاني ايضا محال لانه في الزمان الاول لما لم يكن متمكنا من الفعل البتة كان امره بالفعل
امرا لمن لا يقدر فان قلت انه امر في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني فيلزم ما قلتمه

بل امر في الحال بان يوقعه في الزمان الثاني قلت هل لقولك يوقعه مفهوم زائد على
الفعل ام لا فان لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولك انه امر في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني
الا انه اعلم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان الثاني بحيث يصدر عنه الفعل ومع هذا
الزمان لم يحصل الا الاعلام فاما الالزام فلم يحصل الا في الزمان الثاني فيعود
الحال الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان لقولك يوقعه مفهوم زائد على مفهوم الفعل
فذلك الزائد هل حصل في الزمان الاول او ما حصل فان حصل في الزمان الاول فالامر في الزمان
الاول حينئذ يلزم كونه مأمورا بالشيء حال حصوله وان لم يحصل في الزمان الاول بل في الزمان
الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الزمان الاول اعلام لا الزام والالزام لا يحصل الا في
الزمان الثاني فيعود ما ذكرنا انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه ورابعها ان الله تعالى قال
ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فالذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر
كانوا مأمورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه فاذن كانوا مأمورين
بان يصدقوا الله تعالى في اخباره عنهم انهم لا يصدقونه البتة وذلك تكليف ما لا يطاق وخامسها
ما بينا ان فعل العبد لا يحصل الا اذا خلق الله فيه داعية ملجئة الى فعله الخاص وما كان
ان ملجأ الى فعل الكفر فاذا كلف بالايمان كان ذلك تكليف ما لا يطاق وسادسها ان الله تعالى
امر بمعرفته وذلك تكليف ما لا يطاق لان الامر انما يتوجه على العبد حال كونه عارفا بالله تعالى
او ما في هذه الحالة فان كان الاول كان العارف مأمورا بتحصيل المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل
الحاصل وهو محال وان كان الثاني فحال كونه غير عارف بالله استحال ان يكون عارفا بامر
الله تعالى فحال كونه كذلك يستحيل ان يعرف ان الله لما توجه عليه الامر كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
وسابعها انا امرنا بالترك والامر بالترك امر بما لا قدرة لنا عليه وبيانه من وجهين احدهما ان العدم
نفي محض والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض وثانيهما ان العدم لما كان مستمرا لم يكن التأثير فيه
لان التأثير في الباقي محال فان قلت الترك عندنا امر وجودي وهو فعل ضده قلت الالزام فيهما
ايضا قائم لان الواحد منا قد يؤمر بترك الشيء الذي لا يعرف له ضدا فلو امرنا في ذلك الوقت بفعل
ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا يعرف ماهيته فيكون ذلك ايضا فوق تكليف ما لا يطاق فثبت
بهذه الوجوه السبعة وقوع تكليف ما لا يطاق ولا شك ان ذلك يقدح في تعليل افعال الله
واحكامه بمصالح العباد الدليل الرابع ان تخصيص خلق العالم بالحيز الذي حدث
فيه دون ما قبله او ما بعده يستحيل ان يكون بعلة الغرض لان قبل حدوث العالم لا وقت ولا
زمان بل ليس الا العدم الصرف ويستحيل ان يحصل في العدم الصرف وقت يكون منشأ المصالح
ووقت اخر يكون منشأ المفاسد الدليل الخامس ان تقدير السموات والكواكب المعينة
وتقدير البحار والارضين بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون رعاية لغرض الخلق فانا نعلم

انه لو زاد في خلق الملك الاعظم منه او جزءا ان يتعين فانه لا يتغير بسببه ذلك شيء من مصالح المكلفين
ولا من مفاسدهم الدليل السادس انه تعالى يخلق الكافر الفقير بحيث يكون في
الدنيا من اول عمره الى اخر عمره في المحنة وفي الاخرة يكون في اشد العذاب ابد الابدين
ودهر الداهرين مع انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد انه اذا خلقه وكلفه بالايمان فانه
لا يستفيد من الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلاء فكيف يقال انه تعالى لا يفعل الا ما
يكون مصلحة للمكلفين الدليل السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة
والغضب حتى ان بعضهم يقتل بعضهم ويعجز بعض مع انه كان تعالى قادرا على ان يخلقهم في
الجنة ابدا او يغنيهم بالمستلذات الجنة عن القبيح فان قلت انه تعالى انما فعل ذلك
لتعطية العوض في الاخرة وليكون لطفا للمكلف الاخر قلت اما العوض فلو اعطاه ابتداء لكان
اولى واما اللطف فان كان من يرضى بان يقال انما حسن ايلام هذا الحيوان ليكون ذلك لطفا
لانسان اخر الدليل الثامن من الوجوه المذكورة في هذا الفن على انه يستحيل
ان يكون شيء من افعاله واحكامه معللا بالمصالح فظهر بهذه الوجوه انه ليس الغالب في افعال
الله تعالى رعاية مصالح الخلق واذا كان كذلك لم يغلب على الظن ان احكامه معللة بمصالح
الخلق فانا اذا راينا شخصا يكون اغلب افعاله رعاية المصلحة ثم رايناه حكم غلب على ظننا اشتمال
ذلك الحكم على المصلحة البتة فهذا اوضح في انسان الذي يكون مختارا في رعاية المصلحة اما انه
سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية ثم راينا ان الغالب في افعاله
ما لا يكون مصلحة للخلق لم يغلب على الظن كون احكامه معللة بالمصالح علمنا ان احكامه معللة
بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فنقول ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك الحكم
معلل بهذه المصلحة واما الوجه الاول فالاعتماد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه
الثاني فالاعتماد فيه على ان الدوران يفيد الظن والكلام في هذين الموضعين سيأتي ان شاء الله تعالى
ثم نقول على الوجه الثاني خاصة فهب انه يحصل الظن في المثال المذكور فوجب حصوله في حق
الله تعالى قوله الدوران يفيد الظن قلنا لكن بشرط ان لا يظهر وصف اخر في الاصل وهنا قد وجد
وبيانه من وجهين الاول وهو انا انما حكمنا بذلك في حق الملك لعلمنا بان طبعه يميل الى جلب
المصالح ودفع المفاسد وذلك في حق الله تعالى مفقود الثاني ان المقتضي ليس دفع عموم الحاجة
بل دفع الحاجة المخصوصة فلعل من عادة الملك انه يراعي هذا النوع او ذلك لا جرم حصل ظن
او عين الملك هذا الفعل هذا المعنى او ذاك اما عادات الله تعالى في رعاية اجناس المصالح
او انواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء قبيحا في عقولنا وان كان حسنا عند الله تعالى
وقد يكون بالعكس ولهذا المعنى نقطع الان بقبح جميع الشرائع الواردة في زمان موسى وعيسى
عليهما السلام وبحسن شرعنا وان كان العادات فيهم معلوم لنا الان واذا كان كذلك ظهر

الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض
بامور احدها ان افعال الله واحكامه لو كانت لدفع حاجة العبد
لكان الحاجات باسرها مدفوعة والاول باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الحاجة المختلفة مشتركة في اصل كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وما به يمتاز كل نوع من انواع الحاجة
عن النوع الاخر فيهما لا يكون حاجة واذا كان كذلك كان التعليل بكونه
حاجة يوجب سقوط كل الزوائد عن العلية والارتباط الحكم لمسمى الحاجة
وهو القدر المشترك بين كل انواعه فاذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما
يصلح لان يكون دافعا له لزم من هذا ان تكون جميع الحاجات مدفوعة ولما
لم يكن كذلك علمنا ان التعليل بالحاجة غير جائز وثانيها ان تعليل
احكام الله تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل وذلك لان العبادات
التي كانت مشروعة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كانت واجبة و
حسنة في ذلك الزمان وصارت منسوخة في هذا الزمان فلا بد وان يكون ذلك
لانه حصل شرط في ذلك الزمان لم يحصل الان او وجد الان مانع ما كان
موجودا في ذلك الزمان لكن توقف المقتضي على وجود الشرط او تخلف
حكمه لاجل المانع خلاف الاصل وثالثها ان الحكم اما ان يكون معللا بنفس
الحكمة او بالوصف المشتمل على الحكمة والاول باطل لان الحكمة غير مضبوطة
فلا يجوز ربط الاحكام بها والثاني باطل لان الوصف انما يكون علة
للحكم لاشتماله على تلك الحكمة فيعود الامر الى كون الحكمة علة لعلية الوصف
فيعود المحذور المذكور والجواب قد بينا ان احكام الله تعالى
مشروعة لاجل المصالح فاما الوجوه العقلية التي ذكرتموها فهي لو صحت
لقدحت في التكليف والكلام في القياس نفيا واثباتا فرع على القول بالتكليف
فكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا المقام هذا هو الجواب المعتمد
الكافي في هذا المقام على كل ما ذكروه واما الفرقان الذي ذكروه ما بين
الشاهد والغائب فذلك انما يقدح في قول من يقول يجب عقلا تعليل
احكام الله بالمصالح اما من يقول ان ذلك غير واجب على الله تعالى
ولكنه فعله على هذا الوجه تفضلا واحسانا فذلك الفرق لا يقدح في قوله
واما المعارضات الثلاثة الاخيرة فهي منقوضة لكون افعالنا معللة بالاغراض

والاعراض فان تحسيم [illegible] ذكروه فانه فيها **الفصل الرابع**
في المؤثر وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول دون وصف
آخر يميزه الى ان يكون عينه من الوصف الذي كان مؤثرا في جنس ذلك الحكم ولا في
عينه وذكروا البلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال مؤثر في رفع الحجر عن النكاح
دون العقوبة لانها لا يؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم اذا قدم الاخ من
الاب والام على الاخ من الاب في الميراث ينبغي ان يقدم في ولاية النكاح فان قيل
لم قلتم لما اثرت الاخوة من الاب والام في التقديم في الارث اثر التقديم في النكاح
قلنا قد ذكروا انه يتبين ذلك بالمناسبة او بان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وهو
ملغي وعند هذا يظهر ان هذه الطريقة لا يمكن الا بعد الرجوع الى طريق المناسبة
وطريق السبر **الفصل الخامس** في الشبه والنظر في ماهيته
ثم في اثباته اما الماهية فذكروا في تعريفها وجوها الاول ما قاله القاضي ابو بكر رحمه الله
يقال للوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يناسبه بذاته لكنه يكون
مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه والاول
هو الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث الطرد الثاني الوصف الذي لا يناسب
الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
واما ان لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن انه غير
معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع
سائر الاوصاف يظن كذلك ان يكون اسناد الحكم اليه اولى من اسناده الى غيره
واعلم ان الشافعي رضي الله عنه يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون
الفرع واقعا بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحد الصورتين اقوى من مشابهته
للاخرى الحق لا محالة بالاقوى فاما الذي تقع ماهية الاشباه بالحق عن الشافعي انه
كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة الى الجلسة الاولى
في عدد الوجوب والخلاف في حصول المشابهة فيها يظن كونه علة للحكم او مستلزما لما
هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة او في الاحكام النظر الثاني
في انه حجة وقال القاضي ابو بكر ليس بحجة لنا انه يفيد ظن العلية فوجب العمل به بيان الاول
انه كما ظن كونه مستلزما للحكم للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة
وعلى التفسير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف
واما غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف اثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى

في سائر الاوصاف [illegible] الغالب اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى
من ميله الى اسناده الى غير ذلك الوصف واذا ثبت انه يفيد الظن وجب ان يكون
حجة لما بينا ان العمل بالظن واجب واحتج القاضي بوجهين الاول ان
الوصف الذي سميتموه شبها ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان غير
مناسب فهو الطرد وهو مردود بالاتفاق الثاني ان المعتمد في اثبات
القياس عمل الصحابة [illegible] انهم تمسكوا بالشبه والجواب
عن الاول [illegible] الوصف اذا [illegible] كان مردودا بالاتفاق
ما لا يكون [illegible] اذا [illegible] المناسب وعرف بالنص تاثير جنسه
في الجنس القريب لذلك الحكم [illegible] مردود او [illegible] وعن الثاني
انا نثبت [illegible] القياس [illegible] قوله [illegible] ذكرناه
من [illegible] العمل بالظن نوع **الفصل السادس** في الدوران ومعناه
ان يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه وذلك [illegible] احدها
ان يقع ذلك في صورة واحدة فان العصير [illegible] مسكرا [illegible]
كما حدث وصف الاسكار [illegible] حدثت الحرمة فلما صار خلا زال الاسكار فزالت
الحرمة والثاني ان يوجد ذلك في صورتين وعندنا انه يفيد ظن العلية وقال قوم من
المعتزلة انه يفيد العلية وقال آخرون انه لا يفيد لا قطعا ولا ظنا لنا وجهان الاول
ان هذا الحكم لا بد له من علة [illegible] الوصف الذي [illegible] او غيره و[illegible]
هو المطلوب والثاني [illegible] ذلك الغير كان موجودا قبل حدوث هذا
الحكم او ما كان موجودا قبله فان كان موجودا قبله وما كان هذا الحكم موجودا
لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه
[illegible] كما كان [illegible] واذا حصل ظن [illegible]
حصل ظن كون هذا الوصف علة لا محالة فان قيل [illegible] كان
حدوث ذلك الوصف [illegible] وجود او عدم [illegible] ذلك الوصف
حدوث حصول ذلك [illegible] في ذلك المحل يوجب ان يكون بعينه وحدوثه في
ذلك المحل [illegible] منع من [illegible] لكن [illegible]
وهذا [illegible] اذ لو كان موجودا [illegible] لشاركه
[illegible] الذوات في كونه [illegible]
[illegible] الوصف [illegible]
[illegible] الوصف [illegible] الوصف [illegible]

ولزم التسلسل [illegible] شرط المعتبر امر عدمي والحصول في المحل المعتبر امر عدمي
استحال ان يكون علة ولا جزء علة اما انه ثبوتي فعلة فلان قولنا في الشي انه ليس بنقيض
لقولنا انه ليس بحيث وقولنا ليس بحيث [illegible] وصف العدم به في الحقيقة وصف المعدوم
لا يكون موجود [illegible] فقولنا ليس بحيث امر عدمي وقولنا حصل مناقض له ومناقض العدم
ثبوت فمفهوم قولنا حصل امر ثبوتي فلو وصفنا العدم به لزم قيام الصفة الموجودة
بالموصوف الذي هو نفي محض وهو محال واما انه لا يجوز ان يكون جزء علة فلانا لو فرضنا
حصول جميع اجزاء العلة بدون هذا الجزء الواحد فاما ان يحصل المعلول او لا فان
حصل المعلول كان جميع الاجزاء بدون هذا الجزء تمام العلة فلم يكن هذا الجزء جزء العلة
وان لم يحصل المعلول عند عدم هذا الجزء وحصل عند حصوله كانت العلية انما
حدثت بحدوث هذا الجزء العدمي فلا يكون علة ناقصة [illegible] وقد عرفت ان العدمي لا يكون علة
توجب ان لا يكون العدم جزء من العلة وهو المطلوب الوجه الثاني ان الدوران
لا يفيد ظن العلية لان الدوران لو افاد ظن العلية لوجب ان يكون [illegible] مفيدا
لهذا الظن [illegible] فيغضب لم يكن الغضب مع الدعاء بذلك الاسم
حصل هناك ظن انه انما غضب لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران
لان الناس اذا قيل لهم لم اعتقدتم ذلك قالوا لانا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة
بعد اخرى [illegible] ان الله يامر بالعدل والاحسان
والعدل [illegible] ولم يحصل [illegible] الا بعد اشتراكهما في افادة الظن
واحتج المنكرون [illegible] ولسنا نقض الدوران لا يفيد ظن العلية وجب
ان لا يحصل [illegible] ظن العلية بيان ان الدوران [illegible] احدها ان العلة والمعلول قد
يكونان [illegible] مشترك من الجانبين والعلية غير مشتركة
من الجانبين لان المعلول لا يكون علة لعلته وثانيها ان الفصل لا بد وان يكون
مساويا للنوع فالنوع اذا وجد حصل فالدوران حاصل مع العلة التي هي النوع حصل
مع الفصل الذي هو جزء العلة مع ان جزء العلة ليس بعلة وثالثها ان العلة قد يكون
اقتضاؤها للمعلول موقوفا على شرط فالدوران حاصل مع شرط العلة مع انه ليس بعلة
ورابعها ان العلة قد يكون لها معلولان اما معا عند من جوز ذلك او على الترتيب
فالدوران حاصل مع جملة العلة ومعلول المعلول ومعلول العلة مع انه لا علية هناك
البتة وخامسها ان الجوهر والعرض متلازمان [illegible] واثباتا وذات الله تعالى وصفاته
كذلك وكل واحد من صفاته مع سائر صفاته كذلك ولا علية هناك وسادسها
ان المتضايفين متلازمان نفيا واثباتا كالابوة والبنوة والمولى والعبد [illegible]

كون احدهما علة للاخر لان العلة متقدمة بالطبع والمضافان معا وليس شي منهما متقدم
وسابعها ان المكان والمتمكن والحركة والزمان لا ينفك احدهما عن الاخر مع عدم
العلية وثامنها ان اجزاء الماهية لا ينفك بعضها عن البعض مع عدم العلية وتاسعها
ان علم الله تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان المعلوم جوهرا لعلمه
جوهرا ولو لم يكن المعلوم جوهرا فانه لا يعلمه جوهرا فالعلم دائر مع المعلوم وجودا
وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للاخر اما انه لا يكون العلم علة للمعلوم
فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشي على ما هو به فلو [illegible] بنفسه [illegible]
الوجه [illegible] ذلك الوجه [illegible] لزم الدور واما انه
يستحيل ان يكون المعلوم علة لعلم الله تعالى فلان علم الله تعالى صفة ازلية واجبة الوجود وما
كان كذلك يستحيل ان يكون معلول علة [illegible] بدون العلية ثم ان
علم الله تعالى متعلق بما لا نهاية له من المعلومات فهنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية
وعاشرها ان الاعراض عند اهل السنة لا تبقى فهذه الالوان والاشكال [illegible]
تجدد في كل [illegible] الجسم [illegible] الالوان والاشكال وسائر
الاعراض عند جميع الاجسام وحين حدث فيه لون وشكل حدث فيه سائر الاعراض
في جميع اجسام العالم فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية وحادي عشرها
ان الفلك اذا تحرك فجميع اجزائه متحركة وكل واحد من اجزائه انما حدث عند
حدوث حركة جميع اجزائه وحين كانت تلك الحركة معدومة [illegible] كل واحد من حركات
سائر الاجزاء معدومة فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية
وثاني عشرها ان جميع الحيوانات [illegible] احدها ان [illegible]
[illegible] منفصلا او متصلا [illegible] فقد حصلت هذه الدورانات بدون
العلية وثالث عشرها ان [illegible] دائر مع الوصف وجودا وعدما فقد دار ايضا
مع تعين الوصف بخصوص المحل [illegible] في الزمان المعين والمكان
المعين ولا شي من ذلك يصلح للعلية ورابع عشرها ان الحد دائر مع المحدود وجودا
وعدما والرائحة الفائحة في الخمر دائرة مع الحرمة وجودا وعدما مع انها [illegible]
واعلم انا لو اردنا الاستقصاء في [illegible] الدورانات المنفكة عن العلية وجب ان لا يحصل
ظن العلية في شي منها لانه اذا حصل دوران منفكا عن العلية [illegible]
[illegible] العلية لكان [illegible] للعلية اما ان يتوقف على انضمام
[illegible] فان توقف كان المستلزم للعلية هو المجموع الحاصل من
الدوران [illegible] الا ان الدوران وحده

وان لم [illegible] ان [illegible] في الموضوع جميعا [illegible] احد [illegible]
الجد [illegible] فيما لم [illegible] الوجه الثالث
وهو الذي [illegible] المعدوم [illegible] فانوا الا [illegible]
عليها الوصف الا [illegible] واما الانعكاس فانه [illegible] الشرعية واذا كان
[illegible] لا يدل على العلية كا [illegible] والجواب عن الاول
ان [illegible] العلية [illegible]
[illegible] الدوران [illegible] بشرط ان لا تقوم عليه دليل
[illegible] واذا انضم [illegible] الوجه [illegible]
[illegible] الثاني [illegible] لم يفد [illegible] العلية
[illegible] ان [illegible] كذلك [illegible]

الفصل السابع في السبر والتقسيم [illegible]

يكون منحصرا في النفي والاثبات [illegible] فيقال الحكم اما ان
يكون [illegible] او لا يكون فان [illegible] يكون معللا بالوصف [illegible]
[illegible] لا يكون معللا [illegible] الوصف [illegible] ان يكون معللا بذلك
الوصف [illegible] العقلية وقد يوجد ايضا
[illegible] الشرع [illegible] على ان [illegible] واجمعوا
على ان [illegible] التعليل [illegible]
[illegible] على انه [illegible] بالصغر
[illegible] لكنه لا [illegible]
[illegible] التعليل [illegible] اما التقسيم [illegible]
[illegible] ان [illegible] اما ان يكون [illegible]
[illegible] التعليل [illegible] فان [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] اذا ثبت هذا [illegible] لا يجوز [illegible] سلمنا
[illegible] على الحصر [illegible] لمعرفة [illegible]
[illegible] لكنه [illegible] لا يدل على عدم الوجود سلمنا
الحصر [illegible] سلمنا [illegible] المفردات [illegible] لا يجوز [illegible] المجموع [illegible]
[illegible] سلمنا [illegible] المفردات [illegible] لا يجوز [illegible] اقسام [illegible] مفرد او مركبا
[illegible] يجوز [illegible] هذا [illegible] [illegible]

والجواب [illegible] في ان [illegible] ولكنا ندعي انه يفيد الظن
واما قوله [illegible] المناسبة [illegible]
[illegible] بالحكم والمصالح [illegible]
[illegible] قلنا الجواب عنه [illegible] المناظر [illegible]
المناظر [illegible] اوصاف [illegible] الاجماع [illegible] المذكور [illegible]
على [illegible] الاجماع [illegible] الواحد فلا شك [illegible] ذلك الحكم بذلك الوصف
[illegible] واذا ثبت [illegible]
[illegible] المناظرة [illegible] المناظرة [illegible]
الحكم [illegible] انه [illegible]
[illegible] لا يوجب [illegible] الحكم [illegible]
ما كان [illegible]
[illegible] اقسام [illegible] جميع [illegible]
[illegible] المناسبة [illegible]
[illegible] الاسباب [illegible]
[illegible] قلنا [illegible]
[illegible] ثبوت الحكم [illegible] المجموع [illegible] يجوز ان يكون [illegible]
قلنا لان [illegible]

الفصل الثامن [illegible] والمراد منه الوصف [illegible]

[illegible] المناسب [illegible] الوصف [illegible]
النزاع وهذا هو المراد [illegible]
[illegible] العلية [illegible]
النقض [illegible] كل باب [illegible]
بالغالب فاذا راينا [illegible] الحكم [illegible] راينا
الوصف [illegible] الحاق [illegible]
واحد بسائر الصور [illegible] انا اذا راينا فرس القاضي واقفا على باب الامير [illegible]
على ظننا كون [illegible]
[illegible] في هذه الصورة [illegible]
[illegible] الوصف [illegible] اذا ثبت ان
الحكم [illegible] معه في الفرع فاذا [illegible] الحكم [illegible] يكون ذلك الوصف [illegible]

صح في صورة
ان استوا الشرع [illegible] كل باب
صح في جميع الصور [illegible] النزاع مغارنا الحكم
في الفرع [illegible] به على ثبوت
احسح

وبتقدير علتيته بكونه مصرفا الزم الدور وهو محال وثانيهما انه منقوض بالحدود والجوهر مع
العرض وذات الله تعالى مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية والجواب
عن الاول انا لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور بل نستدل
بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع على العلية في الفرع حتى يلزم الدور وحينئذ لا يلزم الدور وعن
الثاني انه غاية ما في الباب حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدح في
دلالته على العلية ظاهرا لما ان الغيم الرطب دليل المطر مع عدم نزول المطر في بعض
الصور ولا يقدح في كونه دليلا وايضا المناسبة والدوران والايماء قد ينفك كل
واحد منها عن العلية ولم يكن ذلك قادحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا ها هنا
اما التفسير الثاني وهو انه يعقل علية شيء ثم يظن انه يجوز عليه فانا اذا علمنا ان الحكم لا بد
له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف وقد سبرنا غيره من سائر الاوصاف وان علمنا
بانه لا بد للحكم من علة وعلمنا وجود هذا الوصف فيقتضي اعتقاد كون هذا الحكم حاصلا
بذلك الوصف ولو لم يقتض ذلك لكان ذكره لا علية له ولا تنبيه ذكرنا الحكم في الشيء او لا يجب
انه يستند الى غيره ضرورة او ليكن اعتقاد انه لا بد منه مناقض لعدم اعتقاد
الاسناد والثاني لا يستند الذهن ذلك الحكم الى غير ذلك الوصف مشروط بشعور
الذهن بغير ذلك الوصف ويحصل ذلك الى الذهن بعد الشعور بغير ذلك الوصف فحال
ان تجرد ذلك الحكم يقتضي ظن العلية بعد الشعور بوصف اخر وذلك
ذكر الظن وبين الشعور بالغير الى المعارض لما يقتضي ذلك الظن ويبقى المعارض مع السند
حجة المثبتين من وجهين الاول انه يحتج بالطرد في الفقه كلهم في ان ازالة النجاسة
مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وقال بعضهم في
مسئلة المس طويل مشروب لا ينقض الوضوء بمسه كالبوق ان غير الوصف
المعين العلية مع كونه مشاورا بالسائر الصفات في الدين تجرد النهي فيكون
باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات
والجواب عن الاول ان ذلك الكلام يدل على جهل قائله بصورة المسئلة لانا نقول
مجرد المقارنة يفيد ظن العلية لكن بشرط ان لا يخطر بالبال وصف اخر فهو اولى بالرعاية
ولكن هذا الشرط ساقط عن العلة لانتفاء المعارض ليس حقيقي وظنية وفي هذين
المثالين بطل ذلك لان العلم الضروري حاصل بوجود وصف اخر اولى بالاعتبار
من الوصف المذكور فانا علمنا كون الدهن لا يجوز ازالة النجاسة به علمنا ان
هذا الوصف لعله اعتبار فيه لكونه بحيث لا تبنى القنطرة على جنسه فان ظن
هناك نعتبر في مثل هذا التعليل حضور وصف اخر بالبال ولكن لا لانه

ذلك الوصف ليلا حرا ما ان يكون متعديا الى الفرع او لا يكون فان كان متعديا الى
الفرع لم يضرنا لان غرضنا هاهنا من العلة المعرف وقيام معرف اخر لهذا الحكم لا يمنع من
كون ما ذكرناه معرفا له فان لم يكن متعديا الى الفرع كان التعليل بالوصف الذي ذكرناه
اولى لانا امرنا بالقياس في قوله فاعتبروا والامر بالقياس امر بما هو من ضروراته ومن ضرورات
القياس تعليل حكم الاصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه اولى من التعليل بما ذكره الخصم
اللهم الا ان يذكر الخصم وصفا اخر ويعديه الى فرع اخر غير الفرع الذي وقع النزاع فيه
فهنالك يجب على المعلل الاشتغال بالترجيح والجواب عن الثاني انا بينا ان مجرد المقارنة
دليل العلية ظاهرا فلم يكن القول بمجرد التشهي

الفصل التاسع في تنقيح المناط

قال الغزالي الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع وقد
يكون بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في
الحكم البتة فيلزم اشتراك الفرع والاصل في ذلك الحكم وذلك هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس واعلم ان هذا الطريق اذا حقق يرجع الى السبر وتحريره ان
يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما القدر الذي اشترك فيه الاصل والفرع فيه
او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك
هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم فيه فهذا طريق جيد الا انه استخراج
العلة بطريق السبر لانا قلنا حكم الاصل لا بد له من علة وهي اما جهة الاشتراك او جهة
الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة
في الفرع فيلزم تحقق الحكم في الفرع فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا
وثانيها ان يقال هذا الحكم لا بد له من محل والمحل لا يكون ما به الامتياز عن محل هذا
الحكم فالمحل هو القدر المشترك فاذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه
مثاله ما يقال ما به امتاز الافطار بالوقاع عن الافطار بالاكل لا مدخل له في الحكم فمحل الحكم هو المفطر
فاينما حصل مسمى المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت
الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل
طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لا يلزم من صدق
قولنا الرجل طويل صدق قولنا كل رجل طويل فكذا ها هنا

الفصل العاشر

في بيان الطرق الفاسدة وهو طريقان الاول قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة
تعذر الخصم عن افساده وهو ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى
من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا يعرف
دليلا على فساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا يعرف

دليلا على صحته لزمنا ان لا يثبت ما لا نهاية له وهو حق الثاني قال بعضهم هو الذي ذكرته
عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع يوجب دخوله تحت قوله تعالى فاعتبروا وربما قيل هذا
تسوية بين الاصل والفرع فيكون مامورا به لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل وهذا ضعيف
ايضا لان اقيس ما في الباب عموم اللفظ في جواز القياس وتخصيص العموم بالاجماع
جائز واجمع السلف على انه لا بد من دلالة ما على تعيين الوصف للعلية ولما الغى ان
يكن هنا الا الاجماع **الباب الثاني في الطرق الدالة**
على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقول بالموجب
والقلب **الفصل الاول في النقض** وفيه مسائل مسئلة وجود
الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة له وزعم ... لزم العلية الوصف اذا ثبت بالنص
لم يقدح التخصيص في عليته وزعم اخرون ان علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة
او الدوران لزم ... اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف
لا لمانع فلا لزم انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول
ان اقتضاء العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او لا يعتبر فان اعتبر لم يكن علة
الا عند انتفاء المعارض وهذا يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة
بل بعضها وان لم يعتبر فسواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا او ذلك
يقدح في كون المعارض معارضا فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف اقتضاء
على انتفاء المعارض قوله هذا يدل على ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة
بل كان جزءا منها قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لتاثير العلة في
الحكم ثم لفظ العلة اما ان يفسر بالموثر او الداعي او المعرف فاما الموثر فاما ان يكون قادرا
او موجبا اما القادر فيجوز ان يتوقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لامور احدها
ان الفعل في الازل محال لان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال فاذن
يتوقف صحة تاثير قدرة الله تعالى في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا يجوز جزءا من
المؤثرات الحقيقية فهو اذن شرط صحة التاثير وثانيها ان انسانا اذا القادر لحمل
الى فوق يقتضي الصعود الى فوق بشرط ان لا يجره قادر اخر الى السفل والقيد العدمي
لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي وثالثها القدرة لا يمكنه خلق السواد في المحل الا بشرط
عدم البياض فيه والعدم لا يكون جزءا اما الموجب فهو ان الثقل يوجب الهوي
بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة توجب الادراك بشرط عدم الحجاب واما الداعي
فمن اعطى انسانا لفقره نجاة نفسه عن الفقر ... الا اعطيه لانه يهودي فعدم كونه
يهوديا لا يكون جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية

خطرت بباله فضلا عن عدمه وما لا يكون خاطرا بالبال لا يكون جزءا من الداعي فعلمنا
ان عدم كونه او ليس يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي واما المعرف فالعام المخصوص دليل
على الحكم وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف الا كان يجب ذكره عند الاستدلال ... وثبت
بما ذكرنا ان عدم المعارض وان كان معتبرا الا انه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا ولكن يرجع
الخلاف في هذه المسئلة الى مجرد لفظ لا فائدة فيه لان من يجوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه
اتفقوا على ان اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من ذلك العدم وانتم ايضا تسلمون ان المعلل لو ذكر
ذلك القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة فلم يبق الا ان ذلك القيد العدمي هل يسمى
جزء العلة ام لا ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه والجواب قد بينا انه لو توقف
اقتضاء العلة للحكم على انتفاء المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها
قوله لو كان كذلك لزم جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا نقول ان عدم
المعارض جزء العلة بل نقول انه يدل على انه حدث شيء وجودي انضم الى ما كان موجودا
قبل وصار ذلك المجموع علة تامة ثم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم المعارض
ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالموثر امتنع جعل القيد العدمي
جزءا من العلة بهذا التفسير كما انا نجعل انتفاء المعارضة جزءا من دلالة المعجز على الصدق
قوله لو كان عدم المخصص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص عدم
المخصصات قلنا لا نسلم لانه لا يجوز التمسك بالعام الا بعد ظن عدم ... فاما انه لم يجب
الذكر في الابتداء فذلك يتعلق باوضاع اهل الجدل والتمسك بمثله في اثبات الخلاف ومن
جائز قوله انما يصلح الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب
لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص
لا يقول بذلك وان فسرناها بالمعرف ظهر الخلاف المعنوي ايضا لان من اثبت العلة
بالمناسبة يجب عند ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة صحح العلة والا ابطلها
ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي الحجة الثانية
في المسئلة لا بد ولن يكون بين المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون
المانع مانعا مقتضيا بالفعل منافاة بالذات بشرط ان احد الضدين ... الصفة
الضد الاول فلا يجوز ان يكون انتفاء الضد الاول للطريان الا لحق والا وقع الدور
فلما كان بشرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن ان يكون مقتضيا بالفعل لم يجز
ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق المانع بالفعل والا وقع الدور
فاذن المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع بل لذاته وقد انعقد الاجماع على
ان ما يكون كذلك فانه يمنع العلية الحجة الثالثة الوصف وجد بلا حكم

مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم ووجود المانع الحكم لا يقتضي
القطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص يقتضي القطع
بانه ليس بعلة لذلك الحكم هناك ثم ان الوصف الحاصل في الفرع كما انه يشبه الوصف الحاصل
في الاصل فهو ايضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص فليس الحاقه باحدهما اولى من
الحاقه بالثاني ولما تعارضا لم يجز الحاقه بواحد منهما فلم يجز الحكم عليه بالعلية قال المجوزون
الاصل في الوصف المناسب مع الاقتران ان يكون علة بعد ذلك اذا راينا الحكم متخلفا
عنه في صورة وعرفنا ان في تلك الصورة على امر يصلح ان يكون مانعا وجب احالة ذلك التخلف
على المانع عملا بذلك الاصل اجاب المانعون بان الاصل في الحكم على المقتضي
حيث ثم ترتب الحكم عليه وجب الحكم بانه ليس بعلة عملا بهذا الاصل فصار هذا الاصل
معارضا للاصل الذي ذكرتموه واذا تعارضا وجب الرجوع الى ما كان عليه اولا وهو عدم
العلية قال المجوزون الترجيح معنا لوجهين الاول انا لو اعتقدنا ان هذا الوصف
غير مؤثر يلزمنا ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا انه مؤثر عملنا
بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه لان ذلك الوصف يفيد الاثر في بعض الصور ولا
شك ان ترك العمل بالدليل من وجه دون وجه اولى من ترك العمل بالدليل من كل وجه
الثاني وهو ان الوصف الذي ندعي كونه مانعا من صورة التخصيص ناسب
انتفا الحكم والانتفا حاصل معه فيغلب على الظن ان المؤثر في ذلك الانتفا هو ذلك
المانع واذا ثبت اسناد ذلك الانتفا الى المانع امتنع اسناده الى عدم المقتضي
اذ لو ثبت هذا لعلل معلول واحد بعلتين وهو ممتنع والاصل ترتب الحكم على العلة وهو معنا
اصلان احدهما ان المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف في الاصل علة لثبوت
الحكم فيه والثاني ان المناسبة مع الاقتران في صورة التخصيص دليل على كون المانع
علة لانتفا الحكم فيه ومعلوم ان العمل بالدليلين اولى من العمل باحدهما اجاب
المانعون عن الاول بانا لا نسلم ان المناسبة والاقتران دليل العلية بل عندنا المناسبة
مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حذفتم الاطراد عن درجة الاعتبار فهو
اول المسئلة وعن الثاني انا لا نسلم ان انتفا الحكم في محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع لان
ذلك الانتفا كان حاصلا قبل حضور ذلك المانع والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا اجاب
المثبتون عنه بوجهين الاول ان العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع كون المتاخر علة
للمتقدم بهذا التفسير الثاني ان المانع علة لبقا الحكم لا لانتفائه والبقا عبارة عن ضم
من الزمان الى الوجود وبعد كونه بصدد الدخول اجاب المانعون عن
الاول بانه اذا كان المراد من العلة المعرف يلزم من تعليل ذلك الانتفا بعدم

المقتضي تعذر تعليله ايضا بالمانع لجواز ترتب على الحد الواحد لو لزم احدهما
وجود الاخر عدمه وعن الثاني ان بقا الحكم ليس بامر وجودي لان ذلك يستدعي سابقه
الوجود وههنا الحكم لم يوجد اصلا فيمتنع اعدامه فعلم ان النسبة الى المانع ليس
الا ذلك العدم السابق احتج من جوز تخصيص بوجوه احدها ان دلالة العلة على
ثبوت الحكم في محلها كدلالة العام على جميع الافراد وكما ان تخصيص العام لا يقدح في كونه
علة فكذا تخصيص العلة وثانيها ان اقتضا الوصف لذلك الحكم في ذلك المحل اما ان يتوقف
على انتفا الحكم في ذلك المحل الاخر او لا يتوقف والاول محال لانه ليس توقف احدهما
على الاخر اولى من العكس فيلزم ان يتوقف كل من احدهما على الاخر فيلزم الدور وان
لا يتوقف واحد منهما على الاخر فيثبت الجزم من ايهما احدهما انتفا الاخر فلا يلزم من انتفاء
كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفا كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل
الاخر وثالثها ان العقلا اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام
دليل اقوى يعارضه اولا ترى انه لا يجوز التمسك بالدليل الا عند عدم المعارض فان من ظن ان
يلبس الثوب ليدفع الحر والبرد ثم انما يبقى لبعض الناس ان قال الخاطر ان لبس
هذا الثوب نافع ولو ترك العمل بمقتضى الدليل لا في هذه الصور جاز ان يعمل بمقتضاه
في غيرها واذا ثبت حسن ذلك في العادة وجب حسنه في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ورابعها وهو ان العلل الشرعية امارات فوجودها
في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونها امارة لانه ليس من شرط كون الشي امارة
على الحكم ان يستلزمه دائما فان الغيم الرطب امارة المطر ثم عدم المطر في بعض
الاوقات لا يقدح في كونه امارة وخامسها ان الوصف المناسب بعد التخصيص
يقتضي ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الاول انا اذا عرفنا من الانسان كونه
مشرفا مكرما مطلوب الحق بحمله على حسن الظن وان لم يخطر بالبال في ذلك الوقت
ما هية الجناية فخطر على عدمها فعلمنا ان مجرد النظر الى اشتماله مع ما له من
الشرف يفيد ظن حرمة القتل وان عدم كونه جناية ليس جزء من المقتضي لهذا الظن
واذا كان كذلك فبعد حصول كونه جناية يبقى ظن حرمة القتل واذا ثبت انه
يفيد ظن الحكم وجب العمل به لان العمل بالظن واجب وسادسها ان بعض الصحابة
قال بتخصيص العلة روي ان ابن مسعود انه كان يقول فيما هو معدول به عن
القياس وعن ابن عباس مثله ولم ينقل عن احد انه انكر ذلك عليهما وذلك يفيد انعقاد
الاجماع وسابعها انه وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران بثبوت الحكم وفي صورة التخصيص
انتفا الحكم الى انتفا المقتضي لكنا ان تركنا العمل بذلك الاصلين لكنا عملنا باصل واحد

وهو ان يقال يلزم ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي اما لو اضيف في صورة التخصيص
انتفا الحكم المحصور المانع كما علمنا بذلك الا عند الخصم وهنا انتفا اصلا او واحد وهو لم يكن
عدم الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل في الواحد دون انتفا الاصلين اولى من العكس
فاحاله انتفا الحكم على المانع اولى من احالته على عدم المقتضي والجواب عن
الاول لم لا يجوز ما الجامع ثم الخصم [illegible] الا العام المخصوص على الحكم ولئن كان موقوفة
على عدم المخصص اذ ثم اي العام صار المجموع دليلا على الحكم اما العلة فانه لا نهما
متوقفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجز ضمها الى العلة على جميع التقديرات
اما او انهم منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي والذين جوزوه
فقالوا انما يجوز ذلك بشرط ان يكون [illegible] فلا جرم وجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل
يصح لان يكون جزء علة الحكم ام لا وعن الثاني انا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي
كان شرط كونه علة الحكم في محل ان يكون علة لذلك الحكم في جميع المحال لان العلة انما
يوجب الحكم لماهيته ومقتضى الماهية الواحدة امر واحد ولئن ثبت بتلك الماهية موجبة
لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا وعن الثالث انه لا نزاع
فيما قالوه لكنا ندعي انه مخطئ في الفرق بين الاصل والفرع وصورة التخصيص فلا ند على
العلة وهم ما نافوا [illegible] ذلك وعن الرابع ان [illegible] الامارة انما تفيد
ظن الحكم اذا غلب على الظن انتفاء ما يلزمه انتفاء الحكم فان من راى الغيم الرطب في الشتاء
[illegible] ظن المطر [illegible] الا وقاتا [illegible] فانه لا يغلب على ظنه نزول
المطر اذا غلب على ظنه انتفا [illegible] عدم المطر [illegible] وذلك لا
يقدح في قولنا وعن الخامس انه [illegible] ندعي انه مخطئ في الفرق بين الاصل
والفرع وصورة التخصيص [illegible] على العلة وعن السادس [illegible] قالوا ذلك لكنهم
يقولوا [illegible] ذلك القياس جائز ام لا وعن السابع ما ذكرناه في الحجة الثالثة
من حجاتنا مسئلة في كيفية دفع النقض هذا لا يمكن الا باحد الطرق
احدها المنع من حصول تمام [illegible] الاوصاف في صورة النقض والثاني المنع من [illegible]
الحكم فيها اما القسم الاول [illegible] احدها المستدل اذا منع من وجود [illegible]
صورة النقض لم [illegible] المعترض على وجوده فيها لانه انتقال الى مسئلة اخرى ولو قال
للمعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا لو
صح لكان نقضا على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون
انتقالا الى السؤال [illegible] ابطال غيره وتبيين المنع من وجود الوصف في صورة
النقض انما [illegible] لو وجود قيد في العلة [illegible] النقض وذكر القيد اما ان يكون له معنى واحد

او معنيان فان كان معنى واحدا فاما ان يكون [illegible] ظاهرا او لا يكون
مثال الظاهر قولنا طهارة عن حدث فتفتقر الى النية كالتيمم فيقال ينتقض بازالة النجاسة
[illegible] فانا قلنا عن حدث وازالة النجاسة ليس عن حدث [illegible] الحنفي قولنا
في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع ولا ينتقض بالكتابة
لانها ليست معاوضة لانها عقد ارفاق اما اذا كان اللفظ له معنيان فاما ان يكون
يقول بعمومهما بالتواطؤ او بالاشتراك مثال التواطؤ قولنا عبادة متكررة فتفتقر الى تعيين
النية كالصلوة فان قيل ينتقض بالحج فانه متكرر في حق زيد وعمرو وقولنا المتكرر
نقول على التكرر في الازمان وعلى التكرر في الاشخاص [illegible] الاول وهو مراد هنا
وههنا [illegible] مثال الاشتراك قولنا الطلاق في القرء الواحد [illegible]
طلقها الثاني [illegible] الرجعة [illegible] فان قيل ينتقض [illegible]
في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر [illegible] ثم منهم من جوز النقض [illegible] الطرد
الطارد [illegible] واما منكر الطرد فمنهم من جوزه ومنهم لا يجوزه لان [illegible] اجزاء
العلة اذا لم [illegible] لم يكن مجموع العلة [illegible] ولو كان قيدا في العلة الطردي لجاز
[illegible] بعض العلة [illegible] التخصيص [illegible] ولا نزاع في فساده [illegible] عدم الحكم
[illegible] احدهما ان [illegible] المعترض [illegible] متوجها
ولئن كان [illegible] للعلة فقط [illegible] لان [illegible] الاطراد
فلان لا يجب على غيره كان اولى ولئن كان [illegible] المعترض فحينئذ لم يتوجه [illegible] المعترض
في تلك المسئلة الخلاف في المسئلة الاولى وهو محجوج بذكر [illegible]
ان النفي من عدم الحكم قد يكون ظاهرا [illegible] معلوم وقد يكون خفيا [illegible] الاول
كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل ينتقض
بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط في الاجارة بل لتقدير المعقود عليه والثاني كقولنا
عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا هناك
لا يبطل بالموت لكن ينتهي العقد وثالثها ان الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا وكل
واحد منهما اما في طرف الثبوت او في طرف النفي فهذه اقسام اربعة اما ان المجمل
والمراد انا ندعي ثبوته ولو في صورة ما فهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي عن صورة
معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته في صورة واحدة والثبوت في صورة لا يناقض
النفي في صورة معينة الثاني ان النفي المجمل ومعناه انه لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة
فهذا ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور يناقضه الثبوت في صورة
معينة لا ينافيه النفي في صورة اخرى لكن يناقض النفي المجمل لان الثبوت في صورة واحدة

ان نقض الى اقسام الرابع انه ينقض الفصل لانا نجد انه ينقض اثبات الفصل كما تقدم في الاثبات
المجمل لانه في قوة اثبات الفصل بل دينا نفسه لا اثبات في عام ورابعها ان الحكم الذي
لا يكون في اثباتنا خفيفا لكنه يكون ثابتا تقديرا فهل يكون ذلك واردا النقض مثاله اذا قلنا
ملك الام علة لرق الولد فان نقض بشغل ذلك بولد المغرور بحرية الجارية فانه ينعقد
ولده رقيقا فاما في مثل الولد حقيقة ولكنه موجود تقديرا بدليل التزام غرم قيمة الولد على المغرور
ولو ان الرق حكم الحاصل المندفع والماء الواجب قيمة الولد مسئلة تشتمل على قد تعين
من فرع تخصيص العلة الاولى اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح ذلك في صحة
العلة ام لا قال قوم لا يقدح لانا ندعي في مثل هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا
بل ادعينا كونها مستلزمة للحكم الا عند تخلف الحكم عنه في بعض الصور لا يقدح في
كونها مستلزمة له غالبا ثم موجب لذلك يكون في تفسير العلة والحق انه مفسد لان ذات
العلة اما ان يكون مستلزمة للحكم او لا يكون فان كانت مستلزمة له وجب كونها كذلك ابدا
ولو كانت كذلك لما زال هذا الحكم الا لمزيل وذلك المزيل هو المانع فحينئذ انتفى تلك
المستلزمية لوجود ذلك المزيل الذي هو وصف تلك المستلزمية موجب لئلا
يكون المستدل المخصوصية هل يجب عليه في ابتداء الدليل ذكر نفي المانع
اما الذين لم يجوزوا ذكره في الابتداء قالوا لان المستدل مطالب بذكر ما يكون
موجبا للحكم بدون الغير والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف وانتفاء المانع فليس له
دخل في المؤثر واذا كان كذلك لم يجب ذكره في الابتداء والذين قالوا لم يجوزوا احتجوا بان
المستدل يكون والموقوف للحكم ليس تلك الامارة فقط بل تلك الامارة
مع عدم المخصص واذا كان كذلك وجب ذكرهما وما مقتضى هذا الدليل
كل الموانع ابتداء الا ان ذكر بعضها اما في الموانع المتفق
عليها لا يقتضي الى ذلك بوجوب ان يجب ذكره مسئلة الكسر نقض يرد على
المعنى دون اللفظ وجوب صلوة الخوف وصلوة يجب قضاؤها فيجب اداؤها
فيرد عليه صلوة الامن المعترض لانا العبادة صلوة تجب
الحكم وان لم وجوب القضاء بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه
ولا يجب اداؤه واعلم ان الذي دفع الاحتراز عن
النقض علة النقض على الباقي القدح في تمام العلة بعدم التأثير
الفصل الثاني في عدم التأثير وهو عبارة
عما اذا كان الحكم وما العكس فهو ان يحصل ذلك الحكم في صورة مثل
اخرى لعلة تخالف العلة الاولى اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان عدم التاثير

يقدح في كون الوصف علة ان الحكم لما ثبت بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه
عنه والمستغني عن الشيء لا يكون معللا به واعلم ان هذا فرع اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما
اذا فسرناه بالمعرف فلا يجوز لكون الحادث معرفا للموجود لما كان موجودا قبله وبقي موجودا
بعده كالعالم مع الباري تعالى واما ان العكس غير واجب في العلل فهو قولنا وقول
كل المعتزلة واما اصحابنا فانهم اوجبوا العكس في العلة العقلية وما اوجبوها
في العلة الشرعية والدليل على عدم وجوبهما من العلل العقلية ان المختلفين يشتركان
في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما واشتراك اللوازم
مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا والذي يدل على جواز ذلك في العلة الشرعية
انا سنقيم الدلالة على جواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات
وذلك يوجب القطع بان العكس غير معتبر والله اعلم الفصل الثالث
في القلب وحقيقته ان يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور ويرد الى
ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد الى اصل اخر لكان حكم ذلك
الاصل الاخر اما ان يكون حاصلا في الاصل الاول او لا يكون فان كان الاول كان
رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها
في اصل اخر وان كان الثاني كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك
الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم مسئلة منهم من انكر امكانه لوجهين
الاول ان الحكم الذي علق على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه
القايس عليها والا كان يكرر في اللفظ ثم ذانك الحكمان اما ان يمكن اجتماعهما او لا يمكن
فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان يكون للعلة الواحدة حكمان غير
متنافيين وان كان الثاني فمحال لانا بينا ان الاصل الذي يرد اليه القالب والقايس لا بد وان
يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل ان يحصل فيها حكمان متنافيان الثاني ان
العلة المستنبطة لا بد وان يكون مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل ان يناسب
حكمين متناقضين والجواب عن الاول انهما هاهنا لا يكون
الحكمان متنافيين فلا جرم يصح حصولهما في الاصل لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما
في الفرع فلا جرم القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين
اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا انه لا منافاة بينهما في الاصل
ويمتنع امتناع حصولهما في الفرع وهذا الكلام كما انه جواب عن شبهة المنكر فهو
ابتداء دليل على امكان القلب وعن الثاني ان المناسبة قد لا يكون حقيقية بل اقناعية
فالقلب يكشف انها ما كانت حقيقية مسئلة القلب معارضة الا في امرين

احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي مسائل المعارضات يمكن الثاني انه لا يمكن منع
وجود العلة في الفرع وفي الاصل لان الاصل والفرع هو اصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك
في مسائل المعارضات واما في ما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة
فعلى هذا المستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تأثير العلة فيه بالنقض
وعدم التأثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي
حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم لان قلب القالب اذا فسد
بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب مسئلة القالب اما ان يذكر القلب
لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه والاول مثل ان يستدل الحنفي في الصوم
شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة
فالحكمان المذكوران في الاصل في القلب لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان في الفرع
اما الثاني فاما ان يدل القلب على فساد مذهبه صريحا او ضمنا ومثال ان يدل على
فساده لزوم من لوازم الخصم مثال الاول قول الحنفي في المسح ركن من اركان
الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب فوجب ان لا يتقدر
الفرض فيه بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا
في الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الامامين مثال الثاني قولهم في
بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب فلا
يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع و
هذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن
لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال هذا النوع من القلب غير مقبول لان دلالة الوصف
على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة واعلم انه يقع
في هذا النوع شيء يسمى قلب التسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف
مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب فوجب ان يستوي حكم
ايقاعه واقراره كالمختار وبعضهم قدح فيه بان قال الحاصل في الاصل اعتبارهما
معا وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما معا فكيف يتحقق التسوية وجوابه
ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم
وفي جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في حاصل الاستواء

الفصل الرابع في القول بالموجب وحده تسليم ما جعله المستدل موجب مع استبقاء
الخلاف وهو يقع في جانب النفي على وجه وفي جانب الثبوت على وجه آخر اما في جانب
النفي فاذا كان المطلوب نفي الحكم والتلازم من دليل المعترض كون الشيء معنى غير موجب لذلك الحكم

كما ان الشفعوي في مسئلة المعاوضة الوسيلة الى البيع وجوب القصاص لا يمتنع
وجوب القصاص في مسئلة القتل بالمثقل ومن يعدد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك
الحكم تسليم محل النزاع كان نقضا ايضا لا يظهر انه مما ذكر الطلب من ذكر احد اجزاء
الدليل واما في جانب الثبوت فمما اذا كان المطلوب اثبات الحكم في الفرع والاول اللازم
من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس كما لو قال وجوب الزكوة في الخيل يجوز
ان يكون المسامحة على انه يجب الزكوة فيه قياسا على الابل فقال اقول بموجبه ان تجب
زكوة التجارة والخلاف واقع في زكوة العين ومقتضى دليلك وجوب اصل الزكوة

الفصل الخامس في الفرق والكلام فيه مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا
وفيه مسئلتان مسئلة يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا
لبعضهم لنا ان الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضاء
حل القتل ثم انه يصح اجتماعها فعند اجتماعها يكون حل الدم حاصلا بها جميعها
فان قيل لا نسلم عليه حصات ولان الحل اذا عاد الى الاسلام زالت الاباحة
الحاصلة بسبب الردة وبقيت الاباحة بسبب القتل وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب
الزنا الثاني هو ان القتل المستحق بسبب القتل يجوز العفو عنه لولي الدم والقتل
المستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه وذلك يدل على تغاير الحكمين سلمنا
ان الحكم واحد فلا نسلم انه يمكن حصول هذه الاسباب الثلثة دفعة واحدة ولم لا يجوز
ان يقال انه لا بد وان يحصل منها قبل حصول البواقي وحينئذ يكون الحكم محالا على السابق
سلمنا امكان حصولها دفعة واحدة لكن لم لا يجوز ان يقال انها باسرها مشتركة
في وصف واحد والعلة هو ذلك المشترك فيكون علة الحكم شيئا واحدا سلمنا انه ليس هناك
قدر مشترك لكن لم لا يجوز ان يقال شرط كون كل واحد منها علة مستقلة انتفاء الغير
فاذا وجد الغير انتفى الشرط الاستقلال بالعلية وحينئذ لا يكون كل واحد منهما علة تامة
عند الاجتماع بل يصير كل واحد عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين لكن معنا ما ينفيه وهو
وجوه ثلثة الاول ان جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة وذلك
باطل على ما مر وانما افضى اليه من حيث ان المعارضة انه اذا كان الحكم الواحد
عللا كثيرة فاذا وجد منها واحدة في محل الحكم ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك
فعلة الثانية اما ان توجب حكما مثل الحكم الاول او خلافه او لا توجب شيئا والاول
يفضي اجتماع المثلين وهو محال والثاني والثالث يوجبان نقض وجدت بلا علة
من غير ذكر الحكم الثاني لان العلة الشرعية مؤثرة بجعل الشرع اياها مؤثرا

في ذلك الحكم فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فاما ان يكون كل واحدة من العلتين
مؤثرا في بعض ذلك الحكم او في كله والاول محال لما اثبتنا ان الحكم الواحد لا يتبعض و
اما الثاني فلان ذلك اخراج لكل واحدة من العلتين عن ان يكون موجبا للحكم واما الثالث فلان
على هذا التقدير يكون معلول كل واحدة منهما غير معلول الاخرى فلا يكونان علتين لحكم واحد وهذا باطل ايضا لان
الحكم لما وقع باحدى العلتين وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع الثالث ان العلة لا بد
وان يكون مناسبة للحكم فلو كانت علة الحكمين كل واحدة مناسبة لشيئين مختلفين فيلزم كون
الشيء الواحد مناسبا للمختلفين والمساوي للمختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه
وهو محال والجواب عن قوله لا نسلم وحدة الحكم قلنا الدليل عليه ان ابطال حيوة
الشخص الواحد امر واحد وهذا الامر الواحد اما ان يكون ممنوعا عنه من قبل الشرع بوجه
ما او لا يكون ممنوعا عنه بوجه ما والاول هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا كانت الحيوة
واحدة كانت الحرمة ايضا واحدة ومحال الاذن في تلك الازالة واحدا فان قلت
الفعل الواحد يجوز ان يكون حراما من وجه حلالا من وجه واذا كان كذلك جاز
ان تتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد و
من حيث انه زان ومن حيث انه قاتل قلت القول بان الفعل الواحد حرام
من وجه حلال من وجه غير معقول لان الحل ان نقول الشرع مكنتك من هذا الفعل
ولا نعاقبك على فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق فيه اذا لم يثبت فيه وجه يقتضي المنع
اصلا اليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان
كونه حادثا وعرضا وحركة لا يقتضي الحرمة اذا ثبت هذا فنقول حل الدم في هذا
الوجه يستحيل ان يتعدد لان تعدد الاطراف يستحيل ان يتعدد والعلم بذلك ضروري
قوله الدليل على التغاير انه لو اسلم زال احد الحلين وبقي الاخر قلنا لا نسلم انه زال احد
الحلين بل زال كون ذلك الحل معللا بالردة فالزائل ليس هو نفس الحل بل وصف كونه
معللا بالردة فان قلت اذا كان ذلك الحل باقيا سواء وجدت الردة او لم توجد كان
ذلك الحل غنيا عن نفسه عن الردة والغني عن الشيء لا يكون معللا به قلت لما كانت العلة
عبارة عن المعرف زال عنه هذا الاشكال قوله ولي الدم مستقل باسقاط احد
الحلين قلنا لا نسلم بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب فاذا زال ذلك السبب زالت
اسباب ذلك الحكم الا ذلك السبب فاما ان يزول الحكم نفسه فمنه ممنوع قوله
لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل قلنا هذا الكلام بناء على المنافاة بين ذوات هذه
الامور فيصح اجتماعها وتخريج الكلام على تقدير وقوع هذا الجائز قوله العلة هي
القدر المشترك بين كل هذه الامور قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض

من حيث انه حيض مانع من الوطء ولزوم العدة والاحرام فالقول بان العلة هي القدر
المشترك مخالف لهذا الاجماع واما ثانيا فلان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي
والامر الحقيقي لا يشاركه الامر الشرعي الا في عموم انه امر ما فلو كان هذا القدر هو العلة للمنع
من الوطء لا يختص بالطهر والدم قوله شرط كون كل واحد منهما علة مستقلة عدم الاخر قلنا
هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطء شرعا وذلك يقتضي ان يكون
علة سواء وجد ذلك القيد العدمي ام لا اما المعارضة الاولى فجوابها ان الحكم الحاصل
بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة اذا فسرنا العلة بالموثر اما اذا فسرناها
بالمعرف فلم قلت انه ممتنع واما الثانية فهي مبنية على ان العلة لا يكون موثرا في الحكم لذاته
بجعل الشارع موثرا فيه وقد تقدم ابطال هذه القاعدة واما الثالثة فلان المناسبة ليست من
شرط العلة ولو سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم ان العلة يناسبها
بحسب ذلك الوجه الواحد واعلم انه يمكن فرض الكلام في صورة تنفك عنها اكثر من هذه
الاسولة وهو ما اذا اجتمع في انسان وجه احتمل واختلفت علته في حق المرتضع دفعة
واحدة فانا نحكم عليك لانك خالها وعمها وانه يتوجه في هذه الصورة اكثر تلك الاسولة
مسئلة الحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والدليل عليه وجهان
الاول ان الانسان اذا اعطى فقيرا قريبا احتمل ان يكون الداعي اليه الى الاعطاء كونه
فقيرا فقط او كونه قريبا فقط او مجموعهما او مجموع امرين منهما وهذه احتمالات
ليست متنافية لان قولنا الداعي له الى الاعطاء هو الفقر لا غير ينافي ان يكون غير
الفقر داعيا او جزءا من الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات متنافية ولم تتعين على
حد التساوي امتنع حصول الظن بواحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة و
ان ترجح بعضها فذلك الترجيح يحصل بامور المناسبة والاقتران لان ذلك مشترك
بين الكل وحينئذ يكون الراجح هو العلة دون المرجوح الثاني ان الصحابة
اجتمعوا على قبول الفرق لان عمر لما شاور عبد الرحمن في قصة المجهضة قال انك
مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ
ارى عليك الغرة ووجه الاستدلال به ان عبد الرحمن شبهه بالتاديبات المباحة وان عليا
رضي الله عنه شبهه بالتاديبات بان التاديب الذي يكون من جنسه التعزيرات
لا يجوز فيه المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف وذلك يدل على اجماعهم على قبول الفرق
ومن ذلك يجوز في جواز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين والله اعلم الباب
الثالث فيما يظن انه من مفسدات العلة مع انه ليس كذلك ومن الخوض في
تلك الاشياء نذكر تقسيمات العلة التقسيم الاول كل حكم ثبت في محل فعلة ذكر

الحكم اما نفس ذلك المحل وما يكون جزءا من ماهيته او داخلا فيه او ما يكون خارجا عنه
والخارج اما ان يكون امرا عقليا او عرفيا او شرعيا او لغويا والعقلي اما ان يكون صفة
حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب من هذه الاقسام ومن الصفة الحقيقية
مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية مع السلبية او الحقيقية مع السلبية والاضافية
مع الاضافية والسلبية مثال التعليل بالصفة الحقيقية فقط قولنا مطعوم
فيكون ربوا مثال الاضافية قولنا مكيل فيكون ربويا مثال السلبية في طلاق
المكره بضرب فلا ينفع مثال الحقيقية مع الاضافية قولنا بيع صدر من اهله في محله
مثال الحقيقية مع السلبية قولنا قتل بغير حق مثال الحقيقية مع الاضافية والسلبية
معا قولنا قتل عمد عدوان مثال الوصف الشرعي قولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز
رهنه مثال العرفي قولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة [illegible] العرف مثال
الاسم قولنا في النبيذ انه يسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب واعلم ان التعليل بجزء مسمى
المحل ان كان بعلة قاصرة وجب ان يكون بالجزء الذي [illegible] ذلك المحل عن غيره
والا احتمل الحكم في ذلك المشارك بسبب القاصرة [illegible] وان كانت بعلة متعدية
وجب التعليل بالجزء الذي به يشارك غيره والا لم يوجد تلك العلة في غيره فيصير
العلة المتعدية قاصرة التقسيم الثاني العلة والحكم اما ان يكونا ثبوتيين
او عدميين وهذان القسمان لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم ثبوتيا والعلة عدمية
وفيه نزاع واما ان يكون الحكم عدميا والعلة ثبوتية وهو الذي يسميه الفقهاء تعليلا
بالمانع واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المقتضي القسم الثالث العلة اما ان
يكون بمعنى الحكمة كالعمد الموجب للقصاص او لا يكون كالنجاسة في دلالة الاحكام
عليها التقسيم الرابع الوصف المجعول علة اما ان يكون لازما للموصوف ككون
البر مطعوما او لا يكون فيحتمل ان يكون منفردا وذلك المنفرد اما ان يكون طاريا بحسب
العادة وهو مثل انقلاب العصير خمرا والخمر خلا او لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا
بحسب اهل العرف ككون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالردة والقتل
التقسيم الخامس العلة اما ان يكون ذات او صفات كقولنا قتل عمد عدوان او لا يكون
كقولنا التفاح مطعوم فيكون ربويا التقسيم الرابع العلة قد تكون وجه المصلحة
ككون الصلاة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة
المصلحة كما اذا جعلنا الجهالة احد الادلة علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد
البيع في الحقيقة معلل بما في الجهالة من تعذر التسليم الا ترى ان جواز البيع حيث لا يمنع
منع الجهالة من صحة التسليم لبيع صبرة من الطعام [illegible] لصحة تسليمها

وان كان مجهول القدر والعلة [illegible] الوصف قد علم وجودها بالضرورة
ككون الخمر مسكرا او منظورا [illegible] بالضرورة كونه من الدين ككون الحاج في نهار
رمضان مع فساد الصوم [illegible] ظاهرة [illegible] التحقيق في ان
جواز التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لانه لا استبعاد في
ان يقول الشرع حرمت الربا في البر لكونه برا [illegible]
ولكن يجعل الحكم علة للحكم [illegible] الشيء الواحد فاعلا او قابلا وذلك [illegible]
المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا ولذلك يصح تعقل كل واحد منهما مع الذهول
عن الاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في ذلك الشيء او خارجين عنه او احدهما داخل
والاخر خارج فان كان الاول كان ذلك الشيء مركبا من نفسه [illegible] الذي هو مفهوم الفاعلية
غير الجزء الذي هو مفهوم القابلية فلا يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وان كان الثاني
كان هذان الامران الخارجان عن تلك الماهية لاحقين بها وكل لاحق معلول فيعود الامر
في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحدى اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاحق الاخر
ويكون الكلام في هذين المفهومين كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما
داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها لزم كون الماهية مركبة لان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم
ان يكون اما الفاعلية او القابلية جزءا من العلة وذلك محال لان الفاعلية والقابلية
نسبة بين الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشيء وغيره خارجة عن الماهية والخارج
عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يجوز ان تكون القابلية او الفاعلية داخلة في الماهية الثاني
ان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة المؤثر الى الاثر نسبة الوجوب فلو كان
الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد مؤثرا وقابلا لزم كون النسبة الواحدة موصوفة بالوجوب
والامكان معا وهو محال قلت [illegible] بينا في كتبنا العقلية ما في هذين الوجهين من المغالطة
واما ان كانت العلة متعدية فلا يصح ان يكون محل الحكم علة للحكم لان العلة المتعدية هي
التي توجد في غير مورد النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها في غيره لان الشيء
لا يكون نفس غيره [illegible] الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل
به اما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها
الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والاقرب جوازه لنا اذا ظننا استناد
الحكم المخصوص في مورد النص الى الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة
اخرى يتولد لا محالة من ذينك الظنين ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن
واجب على ما تقدم فان قيل لا نزاع في انه لو حصل ظن تعليل الحكم في الاصل
بتلك الحكمة ثم حصل ظن حصول الحكمة في صورة اخرى فانه يلزم حصول مثل حكم الاصل
لكن

في نفس الصورة الاخرى لكن النزاع في ان ذلك الظن هل هو ممكن الحصول ام لا وانتم
ما دللتم على جوازه وتحقيق ان امتناعه من وجوه الاول ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة
المطلقة او بالحاجة المخصوصة والاول باطل والا لكان كل حاجة معتبرة والثاني ايضا باطل
لان الحاجة امر باطن فلا يمكن الوقوف على مقاديرها واشتمال كل واحد من الصورتين على التي
لا نهاية لها عن المرتبة الاخرى واذا تعذر تعيينه تعذر التعليل بذلك المعين الثاني
لو صح تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وهذا باطل فذلك عن جنس بيان الملازمة
ان شرع الحكم ابدا لا يكون الا لغرض يعود الى العبيد لانعقاد الاجماع على ان الشروع
مصالح اما وجوبا كما هو قول المعتزلة او تفضلا كما هو قولنا واذا كان كذلك فالموثر الحقيقي
في الحكم هو الحكمة واما الوصف فليس بموثر البتة وانما جعل موثرا لاشتماله على الحكمة التي
هي المؤثرة واذا ثبت هذا فنقول لو امكن اسناد الحكم الى الحكمة لما جاز اسناده الى الوصف
لان كل ما يقدح في اسناده الى الحكمة يقدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الفرع قادح الحكم
في الاصل فان امتنع اسناد الحكم الى الوصف مع امكان اسناده الى المؤثر لامكان العدول عن عين
ما تمسه الحاجة انه لا يجوز ولما ثبت امتناع التعليل بالوصف علمنا انه امتنع التعليل
بالحكمة الثالث لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب غير واجب فالتعليل غير
جائز بيان الملازمة ان المجتهد مأمور بالقياس عند فقد النصوص المثبتة القياس الا عند
وجدان العلة ولا يمكن وجدانها الا بعد الطلب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذن
طلب العلة واجب فلو كانت الحكمة علة لكان طلبها واجبا بيان ان طلب الحكمة غير واجب
لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجات والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها
الا بمشقة شديدة فيوجب ان لا تكون هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج الرابع ان الشريعة دلت على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكم لانا لو فرضنا
حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والبينة عارية عن المصالح استندت الاحكام اليها
ولو فرضنا حصول المصالح دون الاوصاف لم تثبت الاحكام المرادة بها وذلك يدل ظاهرا
على امتناع التعليل بالحكمة الخامس لا بد في التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى ان الظن لا
يغني من الحق شيئا لما ترك في اوصاف الجلية لظهورها والحاجة ليست كذلك فبقي على الاصل
السادس ان الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشيء لا تكون
متأخرة عن الشيء والحكمة لا تكون علة للحكم والجواب قوله ما الدليل على جواز ان يحصل
للناظر ان الحكم في الاصل معلل بالحكمة قلنا ان النزاع في ان المناسبة طريق لكون الوصف علة ك
المعرف بكل ما تستدل لكون الوصف مشتملا على المصلحة على كونه علة يجب اصلا اما ان يكون
الدال على عليته اشتماله على مطلق المصلحة او اشتماله على مصلحة معينة والاول باطل والا لكان

كل وصف مشتمل على مصلحة ايضا كذلك علة وانه باطل فيتعين القسم الثاني وحينئذ ثبت انه علة
انما كان لكون الاطلاع على المصلحة المخصوصة [illegible] عليهما
على كونه علة لان الحكم باشتمال الوصف عليها موقوف على العلم بها وحينئذ [illegible]
الاستدلال الا اذا علمنا ان الاطلاع على خصوصها ممكن وبهذا الطريق ظهر الجواب عن قوله
المصالح امور باطنة والمرار الاطلاع عليها قوله لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز بالوصف
قلنا التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف من الوجه الذي ذكرتم الا ان التعليل
بالوصف راجح على التعليل بالحكمة من وجه اخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف وعسر
الاطلاع على الحكمة ولما كان كل واحد منهما راجحا من وجه مرجوحا من وجه تعادل [illegible]
قوله لو صح التعليل بالحكمة لوجب طلبها قلنا نعم ولكن [illegible] في جواز تعليل الحكم بالحكمة
انما يتفرع على كونه مصلحة للحكم فتعلل بالحكمة لكن ان المقصود بوجوب طلب الحكمة
[illegible] قوله والتعين وجوب طلبها [illegible] قوله الاستدلال على
تعليل الحكم بالاوصاف لا بالحكم قلنا لا نسلم بل التعليل بالحكمة [illegible] كثيرة مثل التوسط
في اقامة الحد بين المملكة وغير الزاجر ولذي الغرض بين عمد السبب والتنزيل الغائي للقياس
[illegible] العلة الى الوصف لظهوره فلما العلة عليه الوصف فاذن قوله الحكمة تكون
علة للحكم قوله الحكمة ثمرة الحكم فيتأخر في الوجود الخارجي لكنها في الذهن [illegible]
[illegible] اخرى ان المسمى الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة للحكم [illegible]
الوصف لا يكون موثرا في الحكم الا لاشتماله على جلب نفع او دفع ضرر وكونه علة معللة بتلك الحكمة
فان لم يكن الحكم بتلك الحكمة المخصوصة امتنع التوصل به الى جعل الوصف علة وان امكن
ذلك فهو موثر في الحكم والوصف ليس بموثر كان المشار اليه في الحكمة المعلومة التي هي المؤثر
اولى من اسناده الى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بموثر مسألة يجوز التعليل
بالعدم خلافا لبعض الفقهاء لنا انه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات والدوران
يفيد ظن العلية والظن واجب العمل احتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية بامور احدها
ان العلية مناقضة للاعلية المحمولة على العدم والاعلية عدمية فالعلية ثبوتية فلو حملناها
على العدم لكان النفي المحض موصوفا بالصفة الوجودية ولو جاز ذلك لما امكن ان نستدل
بكون الجدار [illegible] وحصوله في الحيز على كون الموصوف بهذه الصفات موجودا وهو
سفسطة وثانيها ان العلة لا بد وان تتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها المؤثر او
الداعي او المعرف والتميز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصا في نفسه بحيث لا يكون هذا
حاصلا للاخر ولا يعني ذلك الخاصة لهذا وهذا غير معقول في العدم الصرف لانه نفي محض ولانه
لو جاز وقوع التميز فيه لجاز ان يقال المؤثر في القيام عدم صرف ليست له ذات معدومة

علي ما ذهب اليه القايلون بان المعدوم شي لان ذلك عندهم ثابت بل لا يلزم من جعل
الشي المحض الذي لا يكون ذاتا ولا عينا في الخارج من الامور ثبوتا في الخارج وذكر مما يتعلق
بالتعلقات الصانع تعالى انها غير ذكر والثالث ان العدم اما ان يكون عاريا عن النسبة
من كل الوجوه او لا يكون فان كان الاول لم يكن له اختصاص بذات دون ذات
وبوقت دون وقت فلا يجوز جعله علة لحكم معين دون غيره وفي شخص معين وان كان الثاني
بوجه ما كان ذلك منافيا لامر ثبوتي ضرورة كونه مقتضيا لاثبات عدم وصف العدم
بالوجود وهو محال والرابع ان المجتهد اذا بحث عن علة الحكم [illegible] من الاوصاف الوجودية
[illegible] مع انه ثبت عليه سبر كل وصف [illegible] وذكر [illegible] من الوصف
العدمي لا يصلح للعلية [illegible] قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم [illegible]
[illegible] موجب [illegible] عليه [illegible] فانه [illegible] انسان [illegible]
اما ضيع او دفع [illegible] الوصف العدمي لا يمكن ان يكون علة [illegible] امتناع
عن الفعل عدم مع انه قد يكون [illegible] ويكون منشا للمصالح والمفاسد لان الامتناع عن
الفعل عبارة عن [illegible] فثبت انه علة ذلك [illegible] لان الامتناع [illegible]
[illegible] والجواب عن الاول [illegible] على ان العلة [illegible]
[illegible] لا يجوز [illegible]
[illegible] في [illegible] العلة [illegible]
ويلزم التسلسل وعن الثاني [illegible] ان يكون العلة [illegible] العلة [illegible]
ان [illegible] فان عدم احد الضدين [illegible] حصول الضد
الاخر [illegible] وعدم ما ليس [illegible] ايضا عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم [illegible]
ليس بلازم لا يقتضي ذلك [illegible] المناسبة [illegible] وعن الثالث ان العلة عدم
مخصوص [illegible] بالشي المخصوص [illegible] الخصوصية امر ثبوتي
[illegible] في نفسها امر [illegible] التسلسل وعن الرابع
[illegible] المجتهد [illegible] العدمية [illegible] ذكر [illegible]
[illegible] وعن الخامس [illegible] بالضرورة كون [illegible]
مكلفين بالامتناع فدل على ان الامتناع العدم قد يكون سببا قوله الامتناع عبارة عن
فعل [illegible] العدم لكان المنع عن الفعل فاعلا وذكر في [illegible] مسئلة [illegible]
من التعليل بالعدم [illegible] الفعلية [illegible] الاضافية [illegible] عدم والعدم لا
يكون علة انما قلنا انها عدم لان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا واذا ثبت ذلك في وجودي
امتنع ان يكون شي من الاضافات المخصوصة وجوديا انا قلنا ان مسمى الاضافة ليس امرا

وجوديا لانه لو كان [illegible] وجوديا [illegible] وجوده [illegible]
في اضافة ما لو كانت امرا وجوديا لكانت [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] مسمى الاضافة [illegible] حلول [illegible] اذا
كان ذلك المسمى امرا وجوديا [illegible] الاضافة امرا وجوديا [illegible] الاضافة لا
الى غير النهاية وهو محال [illegible] مسمى الاضافة [illegible] ان يكون وجوديا [illegible]
[illegible] يكون شي من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة [illegible]
من الاضافة [illegible] المخصوصية فلو كانت امرا وجوديا لكان الوجود [illegible]
الخصوصية [illegible] عدم والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة
[illegible] الخصوصية امر ثبوتي [illegible] حلول الموجود في [illegible]
[illegible] ان يكون موجودا [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الحكم الشرعي [illegible] العلة [illegible]
[illegible] العلية فاذا [illegible] الحكم الشرعي [illegible] العلة [illegible]
ان الحكم الشرعي الذي [illegible] الحكم الذي [illegible]
[illegible] العلية [illegible]
[illegible] العلة [illegible] المتقدم [illegible]
ان يكون [illegible] ان يكون [illegible] ان يكون علة [illegible]
[illegible] يكون علة [illegible] بالغالب [illegible]
[illegible] الموثر [illegible]
[illegible] العرف [illegible]
[illegible] المصالح والمفاسد [illegible]
الحكم الشرعي [illegible] العلة المتقدم [illegible]
[illegible] احد [illegible] معلوم [illegible] العلة [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] واحدة فليس [illegible] الاخر [illegible]
الوجود [illegible] المعلومية [illegible] الفلاسفة [illegible]
[illegible] كل واحد منهما علة [illegible] الاخر وهو المطلوب
والجواب عن الاول [illegible] بصح [illegible] العلة [illegible] الموثر
[illegible] وعن الثاني [illegible] العلة [illegible]
[illegible] قلنا [illegible] الجواب [illegible] الثاني وعن [illegible]
[illegible] العلية [illegible] وعن الرابع انه يجوز كون كل واحد منهما علة لصاحبه

معنى كون كل واحد منهما موجبا ... شرع اذ يجوز ان يعلق الحكم الشرعي بشي يجوز ان يعتبر
الحكم الحقيقي [illegible] فيجوز ان يتعلق ان يحرم بالطرفان يحل بالنكاح
ثبوت [illegible] علة المعرف ولا يمتنع جعل الحكم الشرعي
معرف [illegible] بحسب [illegible] وصاف [illegible] وفي الشرف واحسنه في
[illegible] مضبوطا متميزا عن غيره والثاني ان يكون
[illegible] لم يكن كذلك جاز ان لا يكون ذلك الامر حاصلا في
زمان [illegible] يجوز تعليل [illegible] يجوز تعليل الوصف المركب
عند اكثرين وقال قوم لا يجوز لنا ان المناسبة مع الاقتران [illegible] العلية بحسب
العلية واحتج المنكرون [illegible] ان يجوز [illegible] يوجب [illegible] النقض
في العلة العقلية [illegible] مثله [illegible] المعارضة ان كل ماهية مركبة فان عدم كل
واحد من اجزائها علة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية
وحصول الصفة موقوف على تحقق الموصوف فاذا كان كذلك كان عدم كل واحد من اجزاء الماهية
علة [illegible] لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها [illegible] فاذا عدم بعد
ذلك جزء اخر [illegible] عدم علية تلك الماهية [illegible] فيحصل عند عدم
الجزء الاول [illegible] مرة اخرى بعدم الجزء الثاني [illegible] حصل عدم جزء الماهية مع ان [illegible]
علة عدم علية الماهية [illegible] النقض في العلل العقلية [illegible] ان كل جزء [illegible] علة
لعدم علية الماهية [illegible] سواء كانت [illegible] عقلية او وضعية [illegible]
ان يكون في الوجود ماهية مركبة لان عدم كل واحد من اجزائها علة مستقلة لعدم تلك
الماهية [illegible] ماهية [illegible] او بمجموع تلك الاجزاء فان كان عدم
احد تلك الاجزاء علة لعدم [illegible] علية الماهية [illegible] ذات الماهية وعدمه
[illegible] لعدم كل واحد من اجزاء الماهية [illegible] وثانيها ان كون الشي علة لغيره صفة
لذلك الشي [illegible] حصلت تلك الصفة لذاته او بالجعل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا
مركبا [illegible] حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاجزاء وهو [illegible] او لا
[illegible] يلزم حصول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال واما ثانيا فلانه يلزم كون
كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة لانه لا معنى لكون الشي علة الا حصول العلية فيه واما ان
[illegible] حصلت لكل واحد من اجزاء العلة جزء من تلك العلية وهذا ايضا محال لانه يقتضي
انقسام الصفة العقلية حتى يكون للعلية ثلث وربع ونصف وقد ذكرنا [illegible] محال وثالثها ان
كل واحد من تلك الاجزاء [illegible] علة [illegible] عند انضمامها [illegible] ان يكون [illegible]
او ما كان [illegible] بالمنضم [illegible] ذلك الامر [illegible] كل واحد من تلك الاجزاء

او بمجموعها فان كان الاول وكان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بالاقتضاء ما يستقل
باقتضا العلية توجب كون كل واحد منها [illegible] وذكرنا انه محال وان كان الثاني
كان الكلام في اقتضاء ذلك المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع
للعلية فيلزم ان يكون بواسطة حدوث شي اخر ويلزم التسلسل وهو محال ولو قلنا
انه لم يحدث امر لم يكن حاصلا فتلك الاجزاء حالة الاجتماع على حالة الانفراد لكنها حالة
الانفراد ما كانت علة فكذا عند الاجتماع والجواب عن الاول ان النقض انما يلزم
لو جعلنا عدم جزء الماهية علة لعدم علية الماهية وهو ممنوع لجواز كون العدم علة [illegible]
وعن الثاني ان العلية ليست صفة ثبوتية فلا يلزم التسلسل على ما قررناه وان سلم [illegible]
صفة ثبوتية فيمنع القول بانها اما ان تحل كل واحد من الاجزاء بتمامها او ينقسم بحسب انقسام
احد اجزاء الماهية وعن الثالث انه منقوض بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند
اجتماعها يكون عشرة قلنا ههنا فروع الاول نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي
رحمه الله عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يزيد اوصاف العلة على سبعة وهذا الحصر لا يعرف
له حجة البتة الثاني فرق بين جزء العلة ومحلها وشرطها ان العلة وشرط علتها
[illegible] الشرط وذكروا فيه وجوها الاول انه الذي يلزم من عدمه
[illegible] لوجود الحكم اذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق ومنهم المتبعون
للطرد والمنكرون لتخصيص العلة واحتجوا عليه بان العلة الشرعية ما يكون معرفا
للحكم [illegible] معرفة الحكم عند اجتماع كل السواد من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل
فيكون كل واحد من هذه القيود جزءا من المعرف فيكون جزءا من العلة [illegible] بعض
هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فان الفعل له ذات وحقيقة ثم له صفة ومن
اضافة الى الفاعل والى المفعول [illegible] ذات الفعل اولى في الوجود من هذه الاضافات
لاحتياجها اليه وقد يكون بعض تلك القيود مناسبا دون البعض او يكون بعضها
اقوى في المناسبة من بعض ولكن مع تسليم هذا التفاوت فالمعتبر في تعريف الحكم هو
المجموع وحينئذ لا فرق بين جزء العلة وبين شرطها [illegible] وفائدة هذا البحث انه اذا صلح
بعض تلك الاجزاء [illegible] وصار الباقي [illegible] فان كانت تلك الاجزاء مستوية
في القوة والمناسبة [illegible] الفعل لفاعل [illegible] في هذه الغاية حاصلة
سواء سميناها جزء العلة او شرطها ومن الناس من سلم الفرق وزعم ان العلة انما يعرف
عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الاول فالقدر الذي دل النص على كونه مناطا
للحكم هو العلة وسائر القيود التي عرف اعتبارها [illegible] شروطا
وان كان الثاني فالذي يكون مناسبا هو العلة والذي يعتبر في تحقق المناسبة ولا يكون

كانا فيها لنوع العلة والثاني لا يكون مناسبا وقد قدمنا في الشرط هذا اذا عرفنا علية
الوصف بالمناسبة [illegible] فهذه الفروق [illegible] اتفقوا
على انه لا يجوز التعليل [illegible] كتعليل حرمة الخمر بانها [illegible] بالضرورة
ان [illegible] لانه لو قطع [illegible] تعليله [illegible] من يكون [illegible] العقل
فذلك يكون تعليلا بالوصف لاجل الاسم [illegible] مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز
التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله
لا يجوز واتفقوا في العلة المنصوصة لنا ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على
صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور
اذا لم تتوقف على ذلك فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت متعدية او لم تكن فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على صحة وجودها
في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور سلمنا ذلك لكن وجدنا هاهنا ما يدل على فساد
العلة القاصرة وهو من وجوه الاول ان العلة القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه
كان عبثا وهو على الحكيم غير جائز انما قلنا انه لا فائدة فيها لان الفائدة من ذلك ان يتوسل
بها الى معرفة الحكم وهذه الفائدة مفقودة هاهنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في
الاصل لانه معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه انما
يمكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك
الفائدة واما قلنا ان ما لا فائدة فيه عبث وان العبث غير جائز فبالاجماع
الثاني [illegible] العمل بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن وهو غير جائز لقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في العلة المتعدية لان فيها فائدة وهي التوصل
بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه الفائدة مفقودة في القاصرة فوجب بقاؤها
على الاصل الثالث ان العلة الشرعية امارة فلا بد وان تكون كاشفة عن شيء والعلة القاصرة
لا تكشف عن شيء من الاحكام فلا يكون امارة فلا يكون علة والجواب [illegible] قوله لم لا يجوز
ان يقال صحة كونها علة موقوفة على صحة وجودها في غير ذلك المحل قلنا لان الحاصل
في محل اخر لا يكون هو بعينه لاستحالة حصول الشيء الواحد في محلين بل يكون مثله واذا كان
كذلك فنقول كل ما يحصل له من الصفات عند حلول مثله في محل اخر يكون ممكن الحصول
له عند عدم حلول مثله في محل اخر لان حكم الشيء حكم مثله واذا امكن حصول كل تلك الامور
مع عدم [illegible] وجب ان تكون علة لان [illegible] العلة [illegible] تلك الامور
اما المعارضة الاولى وهي انه لا فائدة فيها قلنا لا نسلم قوله الفائدة ان يتوسل بها الى معرفة
الحكم قلنا نسلم ان معرفة الحكم فائدة لكن لا نسلم انه لا فائدة الا هي فما الدليل على هذا الحصر

ان النص فائدة [illegible] احدهما ان يعرف ان الحكم [illegible] على وفق الحكمة
والمصلحة وهذه فائدة معتبرة لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح
اميل وعن قبول التحكم المحض والتعبد الصرف ابعد الثانية انه لا فائدة [illegible] العلم بالشيء
فانا اذا علمنا الحكم اطلعنا على علته صرنا عالمين او ظانين بما كنا غافلين عنه وذلك
محبوب القلوب ولا يمتنع ايضا ان يكون لنا فيه مصلحة سلمنا انه لا بد وان يتوسل
بالعلة الى معرفة الحكم لكن [illegible] جانب الثبوت [illegible] في جانب العدم [illegible] وهاهنا ممكن التوسل
به الى عدم الحكم بيانه انه اذا غلب على ظننا كون حكم الاصل معللا بالعلة القاصرة امتنع
من القياس عليه ولا يثبت الحكم في الفرع فان قلت [illegible] لا حاجة الى [illegible] من القياس لانه
لا يد علة متعدية فاما التعليل بالعلة القاصرة فلا حاجة اليه في الامتناع من القياس قلت
يجوز ان يوجد في الاصل وصف متعدي مناسب لذلك الحكم ولولا التعليل بالعلة القاصرة لثبت ذلك
الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فلا جرم التعليل به وحينئذ كان يلزم ثبوت الحكم في الفرع
اما لما جاز التعليل بالوصف القاصر صار معارضا لذلك الوصف المتعدي وحينئذ لا يثبت
القياس ويمتنع الحكم سلمنا انه لا فائدة فيها فلم قلت انها تكون باطلة فانه لا يمتنع كونها علة مؤثرة
في الحكم مع ان الطالب لها يكون طالبا لما لا ينتفع به كما ان الذي لا فائدة فيه لا يجوز اثباته ويمكن
لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انه لا فائدة فيه او بعد ان يعلم ذلك وهو فيها المستنبطة للعلة حال
طلبها لانا لا نعلم ان تلك العلة متعدية او قاصرة فالمكلف [illegible] عن ذلك الطلب وبعد [illegible]
على العلة القاصرة لا يمكنه منعه عن معرفتها [illegible] عن وسعه سلمنا ما ذكروه لكنه
منقوض بالتنصيص على العلة القاصرة فان كل ما ذكروه [illegible] جوازها قوله [illegible] الدليل
نفي القول بالعلة المظنونة قلنا لا نسلم والتمسك بالايات [illegible] تحقيق الجواب عنه في مسائل
القياس وايضا فقد بينا ان العلة المتعدية كما انها توجب [illegible] فالعلة القاصرة
وسيلة الى نفي الحكم فوجب ان تكون القاصرة اولى [illegible] والمتعدية على خلافها
قوله هذه الامارة لا تكشف عن حكم قلنا لا نسلم بل تكشف عن المنع من استعمال القياس
سلمنا لكنها تكشف عن حكمة الحكم سلمنا [illegible] ولكنه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة فرع
اختلفوا في ان الحكم في مورد النص ثابت بالنص او بعلة النص فقالت الحنفية بل ثبوته
بالعلة [illegible] لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا الى المعلوم واصحابنا
جوزوه والخلاف فيه لفظي لانا نعني هاهنا بالعلة امرا مناسبا يغلب على الظن ان الشرع
اثبت الحكم لاجله وذكر ابو بكر الرازي رحمه الله في [illegible] انه لا يجوز التعليل بالصفات
المقدرة خلافا لبعض الفقهاء العصري مثاله قولهم الملك معنى شرعي مقدر في المحل
اثره اطلاق التصرف [illegible] وربما قالوا الملك الحادث [illegible] لكن هو

نولها بعينه وتنبيهه وهو ان الكلمات المركبة من الحروف المتوالية وكل واحد
من تلك الحروف لا يوجد الا عند وجود حرف اخر فاذن ليس لها في الكلمة وجود مجتمع
لكنها وجود متعاقب وهو لان الشارع قد نقل تلك الحروف في الحين حدوث الملك
ضرورة انه لابد من وجود السبب حال حصول المسبب وقد يذكرون هذا النقض على ان
الاثر ويقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقررا في ذمته واعلم ان هذا الكلام من
جنس الخرافات لان الوجوب اما ان يكون مفسرا بمجرد تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا
او يكون الفعل في نفسه بحيث يكون الاخلال به سببا لاستحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة
فان كان الاول لم يكن لتعلق الخطاب حاجة الى معنى يحدث يكون محلا له لان ذلك التعلق قديم
ازلي فكيف يكون مفتقرا بالمحدث وان كان الثاني فلو فرضنا العلم بجهات المصلحة والمفسدة فلا
حاجة به الى تلك الحروف بعينها الفقه يجب ان يكون على وفق الواقع والحروف لو
وجدت مجتمعة لم يخرج عن ان يكون كلاما فلو قدر الشرع تلك الحروف التي حصل منها قوله
بعت واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما تقدير الملك في الذمة فهو ساقط
جدا لانه لا معنى له الا ان الشرع مكنه اما من المال او في الاستعمال بان يطلبه فذلك القدر
من الملك هذا معقول شرعا وعرفا فاما التقدير في الذمة فهو من الترهات التي
لا حاجة في العقل والشرع اليها مسئلة العلة قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون
حكمها اكثر من واحد وتلك الاحكام اما ان تكون متماثلة او مختلفة متضادة او لا اما ان تكون
في ذات واحدة او في ذاتين والاول محال لامتناع اجتماع المثلين واما الثاني فجائز وهو كالقتل الذي
حصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما واما الثاني وهو ان
يوجب احكاما مختلفة غير متضادة فهو جائز كالحيض المحرم للاحرام ومس المصحف والصوم والصلوة
بالحيض واما الثالث وهو ان يوجب العلة احكاما متضادة فلا يخلو اما ان يتوقف
اقتضاؤها لها على شرط او لا يتوقف فان كان الاول فالشرطان اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز
فان لم يجز جاز ان يكون العلة موجبة لحكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان
وان جاز اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم يكن العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء
الاخر فوجب اقتضاؤهما معا وهو محال او لا يقتضي واحدا منهما وحينئذ تخرج العلة عن
ان يكون علة وبهذا البيان ظهر ايضا انه لا يجوز ان يتوقف اقتضاء العلة معلوليها المتضادين
على شرط الثاني ان من شرط العلة اختصاصها بمنزلة الحكم والاكثر بانتفاء حصول الحكم الشي
اولى من اقتضاء لعينه الثالث لان اقتضاها معلولها قد يكون على شرط مثل الزنا فانه
لا يوجب الرجم الا بشرط الاحصان وقد لا يكون وهو ظاهر الرابع العلة قد تكون علة لاثبات
الحكم في الابتداء فقط كالعدة في منع الحكم وقد يكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع

في ابطال النكاح وقد يكون العلة نوعا في الدفع لا في الرفع مثل العدة والردة فانهما
يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد يكون قوية عليهما معا مسئلة وقد يستدل
بذات العلة على الحكم وقد يستدل بعلية العلة على الحكم والاول مثل ان نقول قتل عمد عدوان
فيكون موجبا للقصاص والثاني ان نقول القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص
وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح والثاني فاسد لانه في بيان ماهية الفساد ان كونه
سببا للقصاص ما يعقد يفهم كونه قتلا مع الذهول عن السببية وقد يفهم السببية مع
الذهول عن كونه قتلا والسببية امر اضافي وفي الامور الاضافية تتوقف على ثبوت كل واحد
من المضافين فدعوى كون القتل سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل و
ثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذلك يستدعي تحقق هذا وتحقق ذلك
حتى يحكم على هذا بكونه سببا لذلك واذا كان دعوى السببية متوقفة على ثبوت الحكم اولا
فلو استفدنا ثبوت الحكم من ذكر السببية لزم الدور وانه محال وهاهنا انه لا يمكن الاستدلال
بعلية الوصف وسببيته على ثبوت الحكم مسئلة تعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي لا يتوقف على بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسئلة من تفاريع جواز
تخصيص العلة فانا ان انكرناه امتنع جمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزناه كان هذا البحث
والحق انه غير معتبر لان الاول ان الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي و
دار معه وجودا وعدما حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والفرق الثاني ان
بين المقتضي والمانع معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به وان جاز
التعليل بالمانع كان لك ضعف فلا يجوز ذكره عند قوته وهو كالعدم المقتضي حتى
اشبه الف بامور احدها انا اذا علمنا انتفاء الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم نجز او عدم تجرد
والاول باطل لان العدم المستمر كان حاصلا قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع و
الحاصل قبل يمتنع تعليله بما حصل بعد والثاني تسليم للمقصود لان عدم الحكم لا يحصل
فيه التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود بعد ان كان بعرضية الدخول في الوجود
وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي وثانيها ان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر عند العقل
من انتفائه لحصول المانع واذا كان كذلك فما لم يكن ظن تحقق انتفاء المقتضي مثل
ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه او اضعف منه فان كان الاول امتنع تعليل عدم
الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي ووجود المانع لما استويا في الظن واختص عدم
المقتضي بمزية وهي ان ظن استناد عدم الحكم اليه اقوى من ظن استناده الى وجود المانع
كان ظن تعليل عدم الحكم بالمانع واما ان كان ظن عدم المقتضي اظهر فالتوجيه المذكور
اظهر واما ان كان ظن عدم المقتضي مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم

اما ان يكون مرجوحا او كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل على ان التعليل بالمانع
يتوقف على رجحان وجود المقتضي وهو المطلوب وثانيها ان التعليل بالمانع يتوقف
على بيان المقتضي عرفا فيتوقف عليه شرعا اما الاول فلان من قال ان الطير انما لا يطير
لان القفص يمنعه فهذا التعليل موقوف على العلم بكون الطير حيا قادرا فان تقدير موت
الطير يمتنع تعليل عدم الطيران بالقفص وكذا من علل عدم حضور زيد في السوق بحضور
غريم له هناك لا بد وان يبين انه كان قادرا على الحضور والا قبح ذلك التعليل عرفا
واما الثاني فلقوله عليه السلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون
قبيحا فهو عند الله قبيح ورابعها ان عدم المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي
لامتنع اسناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال فثبت انه لا بد من
بيان وجود المقتضي والجواب عن الاول ان العلة الشرعية معرفة والمعرف
يجوز تاخره عن المعرف قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لو سكت الشرع لبقي
قلنا كذلك لا يمنع كون هذا الانتفاء شرعيا الا انه لم يوجد الا من نص الشرع وذلك حاصل
بدون ما ذكرتموه وعن الثاني ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي عدم الحكم بدون الالتفات
الى الاقسام التي ذكرتموها وعن الثالث لا نسلم ان ظن اسناد عدم الحكم الى وجود المانع
يتوقف على العلم بوجود المقتضي عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فهذا القدر
يكفي في حصول ظن انه لا يحضر واذا كان لا يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة اعضائه بل
كفى هذا القدر دليلا انا نقول بمجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا
فليفده شرعا للحديث وعن الرابع ترادف الدلائل والمعرفات على الشيء الواحد لا يمتنع
انه خلاف الاصل فيندفع لو سلمنا ان التعليل بالمانع متوقف على وجود المقتضي
ولكن لا حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل يكفي ان يقال اما ان لا يكون
المقتضي موجودا في الفرع وحينئذ يلزم عدم الحكم في الفرع فقد حصل المقصود او ان
كان المقتضي موجودا في الفرع لكنه انما يثبت فيه تحصيلا للمصلحة ودفعا للحاجة وهذا
المعنى قائم في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك فقد صح جواز تعليل عدم
الحكم فيه بالمانع مسئلة قال بعضهم وجود الوصف الذي جعل علة في الاصل
لا بد وان يكون متفقا عليه وهذا ضعيف لانا لما اثبتنا بالدليل حصل الغرض
بل الحق ان ذلك قد يكون معلوما بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون
معلوما بالامارة الظنية وهذا اخر الكلام في العلة وبالله التوفيق

القسم الثالث

في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع وفيه ثلثة ابواب

الباب الاول

في مباحث الحكم وفيه مسائل مسئلة اتفق اكثر المتكلمين على صحة

القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد ولا بد من جامع عقلي
والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولهم العالمية شاهدا
معللة بالعلم فيجب طرد الحكم غائبا واما الجمع بالشرط فكقولنا العالمية مشروطة بالحيوة
شاهدا فكذلك غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة
والعلم شاهدا فكذلك غائبا واعلم انه لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه وجب علينا
ان نتكلم فيه فنقول لنا في اعتماد القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة
كذا وثانيهما ان تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الاخرى فمتى ثبت المقدمتان لزم
حصول العلم بما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن ثبوت
الحكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول العلم بتلك المقدمتين حصول العلم بالنتيجة
وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم ثم وجد ذلك المعنى في صورة اخرى فيمتنع
كون ذلك المعنى مؤثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلا
في تلك الصورة او كونه غير حاصل في هذه الصورة واما ان لا يعتبر فيها ذلك فان كان الاول لم
يكن ذلك المعنى تمام العلة لانا نريد بتمام العلة كل ما لا بد منه في المؤثرية فاذا كان لا بد
من كون هذا المعنى هناك او من كونه ليس هنا فذلك المعنى ليس وحده تمام العلة بل المعتبر
في المؤثرية وقد ثبت انه تمام المؤثر حصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم
للحكم مع انه لا تفاوت بين حاله في الصورتين بحسب زوال شيء عنه او انضمام شيء
اليه فيلزم حينئذ ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال
فثبت بهذا البرهان انه يلزم من العلم بتلك المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم
في الفرع اذا ثبت هذا ظهر انه بتقدير حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس
حجة فيها فان قلت حاصل الكلام فيما ذكرته هو الاستدلال بحصول العلة على
حصول المعلول وليس هو بقياس قلت ان هذا هو القياس فانا اذا راينا الحكم حاصلا
في الصورتين صورة معينة ثم اقمنا الدلالة على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني
ثم اقمنا الدلالة على ان ذلك الوصف حاصل في الصورة الثانية لزم القطع بحصول
الحكم في الصورة الثانية الا ان تحصيل العلم بهاتين المقدمتين امر صعب وذلك لانه ولئن
بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل فلا شك انه لا بد وان يتغاير بالتعين والهوية
والا لما تغاير ذلك وذاك عن هذا فيكون كل واحد منهما عين الاخر فالاثنان واحد
هذا خلف واذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين في احد الجانبين جزء العلة او
شرط العلية وفي الجانب الاخر يكون مانعا من العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع
واعلم ان للمتكلمين طرقا في تعيين العلة احدها التقسيم الذي لا يكون منحصرا فاذا قيل لهم

لم يجوز وجود نص ثالث بل اجتهد في طلبه فما وجده وعدم الوجدان بعد
الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود كالمبصر اذا طلب شيئا في الدار ونظر الى
جميع جوانبها في النهار فاذا لم يجد قطع بالعدم وهذا ضعيف اذ رب موجود وما
عرفناه بعد الطلب وثانيها ان حاصله يرجع الى قياس من غير جامع وتقدير ذكر الجامع تكون اثبات
القياس بالقياس وهو باطل وثالثها ان الدوران الخارجي قد تقدم بيان انه لا يفيد الظن
فضلا عن اليقين وثالثها الدوران الذهني كقولهم متى عرفنا كون التكليف امرا
بالمحال عرفنا قبحه وان لم نعرف شيئا اخر ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان
عرفنا سائر صفاته فاذا العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه امرا بالتكليف الذي هو محال والدوران
الذهني يفيد الجزم بان المؤثر في القبح هو نفس كونه امرا بالتكليف بالمحال كلامكم مشتمل على امرين
احدهما انه لما لزم من العلم بكونه امرا بالتكليف العلم بقبحه لزم ان يكون كونه امرا بالتكليف علة
لقبحه والثاني انه لما لم يلزم من العلم بسائر صفاته العلم بكونه قبيحا وجب ان لا يكون
سائر صفاته علة لكونه قبيحا وانتم تنازعون في هذين المقامين فلا بد من الدلالة عليهما فان
العلم بهما ليس من العلوم الضرورية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وما رايت احدا من المتكلمين
ذكر في تقرير هذين المقامين شيئا على ان الاول منقوض بجميع المضافات فانا متى علمنا كون
الشخص ابا علمنا كون الاخر ابنا وكذا بالعكس مع انه يستحيل ان يكون كون هذا ابا
علة لكون ذاك ابنا لان المضافين معا والعلة تتقدم المعلول والمع لا يكون قبل
واما الثاني فانه لا يمكن القطع بانا اذا عرفنا سائر صفاته فانه لا يحصل العلم عند ذلك
بكونه قبيحا ومع هذا التجويز لا تتم هذه المقدمة سلمنا انه لا يلزم من العلم بسائر الصفات
العلم بكونه قبيحا فلم قلت ان هذا القدر يدل على ان سائر الصفات لا يجوز ان يكون مؤثرة
في القبح واعلم ان الكلام في تقرير هذين المقامين ماخوذ من الفلاسفة فانهم زعموا
ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذا ان كل ما كان علة للقبح يلزم من العلم به
العلم بالقبح وزعموا ان العلم اليقيني بوجود المعلول لا يحصل الا من العلم بعلته
فلما لزم الجزم بالقبح عند العلم بكونه امرا بالمحال علمنا ان علة القبح ذاك ولكنا قد
تكلمنا في كتبنا العقلية على هاتين المقدمتين وبينا ضعفهما وسقوطهما فلا
نعيدهما هنا مسالة الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج
منا ونقل ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي
واما اكثر اصحابنا وجمهور الحنفية فينكرونه لنا وجوه الاول انا راينا
ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة سمي خمرا
واذا زالت الشدة مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة

لذلك الاسم هو الشدة ثم راينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن ان علة هذا الاسم
حاصلة في النبيذ ويلزم من ظن حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن
انه يسمى بالخمر وعلمنا انه علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب
ترتيب الحكم بحرمة النبيذ فان قيل الدوران انما يفيد ظن العلية حيث يحتمل العلية
وها هنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني مناسبة اصلا
فامتنع ان يكون شيء من المعاني داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد
احتمال العلية ها هنا لم يكن الدوران ها هنا مفيدا لظن العلية سلمنا انه حصل ظن العلية و
لكن انما يلزم من حصول العلة في الفرع حصول ذلك الحكم اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت
علة لان الشرع جعلها علة الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده فاذا كان له عبد
اخر اسود لم يعتق عليه لان ما جعله الانسان علة للحكم لم يجب ان يتفرع عليه الحكم
اينما وجد فكذا ها هنا لا يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم اينما
حصلت الشدة الا اذا عرفنا ان واضع الاسم هو الله تعالى والجواب عن الاول
انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسرنا العلة بالداعي او المؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف
فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلاة لا بمعنى كون الدلوك موثرا
او داعيا بل بمعنى المعرف فكذا ها هنا وعن الثاني انا بينا ان اللغات توقيفية
الثاني وهو الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي انه لا خلاف بين اهل اللغة
ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا القول في جميع وجوه الاعراب فان كل
ضرب منها اختص بامر انفرد به ولم ينقل ذلك الينا الا انهم لما وصفوا بعض
الفاعلين به واسندوه الى ذلك علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا
فان قلت كيف يصح ذلك وقد وجدنا المفعول غير منتصب وكذا الفاعل قد
لا يرتفع بعارض قلت تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية عند من
يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول به يجعل ذلك القيد العدمي جزءا من العلة
الثالث ان اهل العربية اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه مشبها
بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل يزنون النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون
في الاحكام الاعرابية بان هذا اشبه ذلك في كذا فوجب ان يشبهه في الاعراب
واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة الرابع ان يتمسك بعموم قوله تعالى
فاعتبروا فانه يتناول كل الاقيسة واعتمادهم في الفرق على ان المعاني لا
يناسب الالفاظ فامتنع جعل المعنى علة للاسم بخلاف الاحكام الشرعية فان
التوقيف قد بينا سقوط هذا الفرق واحتج المخالف بامور

بحدها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دلت الاية على انها باسرها توقيفية فيمتنع
ثبوت شيء منها بالقياس وثانيها ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا قيسوا لم
يجز القياس فيها اذا قال العرب عنينا بالاسود ثم قال قيسوا فانه لا يجوز القياس
واذا لم يجز القياس عند التصريح بالامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه لم ينقل عن اهل
اللغة نص في ذلك كان اولى وثالثها ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل
وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا
لم يصح التعليل لم يصح القياس المبني عليه ورابعها ان وضع اللغة ينافي جواز القياس
فانهم سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب
ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت
الكلب نباحا وايضا فالقارورة انما سميت بذلك الاسم لمخامرته العقل ثم المخامرة
حاصلة في الافيون وغيره ولا يسمى خمرا والجواب عن الاول انه لم يبين في الاية انه تعالى
علم ادم كل الاسماء توقيفا فيجوز ان يكون علم البعض توقيفا والبعض بالقياس
ولانه يجوز ان يكون ادم علمها توقيفا ونحن نعلمها قياسا كما ان حكم الفعل قد يكون
نصا وقد يكون اجتهادا وعن الثاني انا ندعي انه نقل الينا بالتواتر عن اهل اللغة انهم
جوزوا القياس الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجمعت
الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة فانه لا نزاع انه لا يمكن تفسير القران والاخبار الا بتلك
القوانين فكان ذلك اجماعا معلوما بالتواتر وعن الثالث ما قدمنا من انا نفسر العلة
بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب فحينئذ لا يقدح عدم المناسبة فيه وعن الرابع ان
اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري القياس فيها وذلك لا يقدح في العمل بالقياس
كما ان المنكر ذكر صورا في الشرع لا يجري القياس فيها لم يدل ذلك على المنع من
القياس في الشرع مسألة المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب والدليل
عليه انا اذا قسنا اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد فاما ان نقول كون الزنا موجبا
للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط واما ان لا نقول ذلك فان كان الاول كان
الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط من كونه موجبا لان الحكم
لما استند الى القدر المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما
فلان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف
القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه
وبين الفرع واما ان قلنا الزنا موجب للحد لا لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط
استحال قياس اللواطة عليه لانه لا بد في القياس من الجامع فان قلت

الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل التاثير على الوصفين واما الحكم فالحاصل
من الوصف قلت هذا باطل لان ما جعل علة العلة كان صالحا لعلية الحكم حينئذ
الى الواسطة مسألة الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي او الحكم
الثبوتي العلوم او الظنون فلنتكلم في هذه الثلاثة فنقول اختلفوا في ان النفي الاصلي
هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف
فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة وهو ان يستدل بعدم اثار الشيء وعدم خواصه
على عدمه واما قياس العلة فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز
تعليله بوصف يوجد بعد ذلك ولقائل ان يقول علة النفي لا معنى لها الا المعرف
وتاخير الدليل عن المدلول جائز واعلم ان هذا الكلام مخصوص بالعدم فاما الاعدام
فانه حكم شرعي فيجري فيه القياسان واما الذي طريقه العلم فقد اختلفوا في انه هل
يجوز استعمال القياس فيه وعندي ان هذا الخلاف لا ينبغي ان يقع في جواز الشرع
بانه لو امكن تحصيل اليقين بعلة الحكم ثم تحصيل اليقين بان تلك العلة حاصلة في هذه
الصورة لحصل العلم اليقيني بان حكم الفرع مثل حكم الاصل بل البحث ان يقع في انه بليغ
هل يمكن تحصيل هذين اليقينين في الاحكام الشرعية ام لا واما الذي طريقه الظن
فلا نزاع في جواز استعمال القياس فيه مسألة اختلفوا في انه هل يمكن
اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا فقال الجبائي والكرخي لا يجوز وبنى
الكرخي عليه بانه لا يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس واعلم ان هذا الخلاف
يمكن حمله على وجهين الاول ان يقال الصلوة بايماء الحاجب لو كانت مشروعة لوجب على
النبي عليه السلام ان يبينها بيانا شافيا ولنقله اهل التواتر ليصير ذلك معلوما لنا قطعا
فلما لم يكن كذلك علمنا ان القول بها باطل والثاني ان يقال انا لا ندعي انها لو كانت مشروعة
لحصل العلم بها قطعا ولكنا مع ذلك نمنع من استعمال القياس فيه اما الاول فهو باطل
بالوتر فانه عندهم واجب مع انهم لم يعلموا وجوبه قطعا فان قلت انما جوزت ذلك لانه
لا يبلغ مبلغ التواتر ولعله عليه السلام اوجب صوم شوال ولم ينقل بالتواتر قلت المعتمد
في نفيه الاجماع واما الثاني فتحكم محض لانه اذا جاز الاعتماد فيه بالظن فلم لا يكفي
بالقياس ثم انا نستدل على جوازه بعموم قوله فاعتبروا وبانه يغلب على الظن
تكون العلة به واجبا مسألة مذهب الشافعي انه يجوز اثبات التقديرات والكفارات
والحدود والرخص بالاقيسة وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز وحاصل الخلاف
انه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استعمال القياس فيها او ليس كذلك
بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة انه هل يجري القياس فيها ام لا لنا التمسك بعموم

في عشرة أو باطلا فقول معاذ اجتهد رأيي مع أنه عليه السلام صوّبه على إطلاقه ولأنه يجب العمل
بالضرر المظنون فإن ادعوا أنه لا قياس وجدنا العلة في هذه المسائل فلذلك إنما يظهر
بالبحث عن كل واحد من هذه المسائل فإن وجدنا العلة فيها صح القياس وإلا فلا ولكن
هذا المعنى غير مختص بهذه المسائل بل كل مسألة لا نجد العلة فيها تعذر علينا القياس
واعلم أن الشافعي ذكر ما نصه أنه في هذا الباب يقال أما الحدود فقد استنبطوا فيها حتى تعدوها
إلى الاستحسان فإنهم زعموا في شهود الزوايا أن المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان
مع أنه خلاف العقل فلأن نعمل به بما يوافق العقل كان أولى أما الكفارات فقد قاسوا
الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع أنه مقيد
النص بالعمد في قوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فإن قلت ليس هو
بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق قلت الحكم ما لم يثبتوا
أن الحكم في الأصل يجب أن يكون معللا وأن العلة إما الذي به الاشتراك بين الأصل و
الفرع أو الذي به الامتياز وباطل أن لا يكون معللا إلا بما هو به الامتياز توجب التعليل
بما به الاشتراك ويلزم من حصول ذلك المعنى في الفرع حصول الحكم فيه فهذا نفس القياس
واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم وأما المقدرات فقد قاسوا فيها وذهبوا
إلى تقدير ثم في الدلو بالسبر وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا فإن الاقتصار على
الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ثم حكم أبو حنيفة في كل النجاسات نادرة كانت أو
معتادة واستوفيها إلى تجاوز استعمال الأحجار وقالوا أيضا القاضي يسفره فاثبتوا
الرخصة بالقياس مع أن القياس منعها لأن الرخصة إعانة والمعصية لا تناسب
الإعانة احتج الخصم بقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات وفي القياس لا يفيد القطع
فيحصل الشبهة وأما المقدرات فنحو النصب في الزكاة والمواقيت في الصلاة وقالوا
العقول لا تهتدي إليها وأما الرخص فقالوا إنما فيح من الله تعالى فلا يعدى بها مواضعها
وأما الكفارات فلأنها على خلاف الأصل لكونه منتفية بالنص النافي للضرر والجواب
عنها أنها تشكل بالمسائل التي ذكرها الشافعي رحمه الله ثم نقول هذه الأدلة
حصنت خبر الواحد فإنه يجوز إثبات هذه الأشياء بخبر الواحد مع أنه لا يفيد العلم
وما لأجله صار خبر الواحد مخصصا لها قائم في القياس الخاص تخصيصها بالقياس
مسألة قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله ما طريقه العادة والخلقة كأقل
الحيض وأكثره وأقل النفاس وأكثره وأقل الحمل وأكثره لا يجوز إثباته بالقياس لأن أسبابها
غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها إلى قول الصادق مسألة
الأمور التي لا يتعلق بها عمل لا يجوز إثباتها بالقياس لأن النبي عليه السلام وأفراده و

ودخوله عليه السلام مكة صلحا أو عنوة فإن أمثال هذه الأمور يطلب فيها العلم فلا يجوز
الاكتفاء فيها بالظن مسألة القياس إذا ورد بخلاف النص فالنص إما أن يكون
متواترا أو آحادا فإن كان متواترا فالقياس إن نسخه كان مردودا وإن خصصه
فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وإن كان آحادا فقد مر أنه إذا ورد الخبر الواحد على
خلاف القياس وقد شرحنا الخلاف فيه في باب الخبر مسألة يجوز التعبد بالنص
في كل الشرع فإنه يمكن أن ينص الله تعالى على أحكام الأفعال جملة ويدخل تفصيلها
فيها كما إذا نص على تحريم الربا في كل مطعوم فيدخل فيه كل مطعوم وأما التعبد
بالقياس في الكل فمحال لأن القياس لا يصح إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل لكن أحكام
الأصول شرعية لأن العقل لا يدل إلا على البراءة الأصلية فما عداها لا تثبت إلا بالشرع
فلو كانت كل الأحكام مثبتة بالقياس لزم الدور **الباب**
الثاني في شرائط الأصل اعلم أن الحكم في المقيس عليه إما أن يكون ثابتا وفق قياس
الأصول أو على خلاف قياس الأصول فلنذكر حكم كل واحد من هذين القسمين ثم نذكر
ما ظن أنه شرط في هذا الباب مع أنه ليس بشرط القسم الأول في شرائط الأصل إذا
كان حكمه على وفق قياس الأصول وهي ستة الأول ثبوت حكم الأصل لأن القياس
عبارة عن تشبيه الفرع بالأصل في الحكم وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل الثاني
أن يكون الطريق إلى معرفة ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر على مذهب من قال إن جميع الأحكام
لا يعرف إلا بالسمع أما على مذهب من يثبت هذه الأحكام عقلا فقد احتجوا عليه بأنه
لو كان ذلك الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا
لا سمعيا وهذا ضعيف لأن ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الأصل وعلى
كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فبتقدير أن
يكون المعرفة الأولى عقلية يحتمل أن يكون الباقيتان سمعيتين وحينئذ لا يكون معرفة
حكم الفرع إلا مقدمات سمعية والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا
الثالث أن لا يكون طريق ثبوت الحكم في الأصل هو القياس لأن العلة التي بها يلحق
الأصل القريب بالأصل البعيد إما أن يكون هي التي بها يلحق الفرع بالأصل القريب أو
غيرها فإن كان الأول كان الأمر برد الفرع إلى الأصل البعيد فيصير ذكر الأصل القريب
لغوا ولو كان الثاني لزم تعليل حكم الأصل القريب بعلتين وهذا محال أما أولا فلأنا
بينا أن تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين محال وأما ثانيا فلأنه لا يمكنه إثبات
الحكم في الأصل القريب إلا بأن يتوصل إليه بالعلة الموجودة في الأصل البعيد
فمتى توصلنا إلى ثبوت تلك العلة امتنع تعليله بالعلة الموجودة في الفرع لأن ذلك

العلة انما عرف بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى فمع عرف ذلك كما مر في العلة الثانية
عدم التعليل بمجموعها الرابع ان لا يكون دليل الحكم على حكم الاصل دليلا بعينه
على حكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس الخامس لا بد
وان يظهر كون ذلك معللا بوصف معين لان رد الفرع اليه لا يصح الا بهذه الواسطة
السادس يجب ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على
التيمم في وجوب النية لان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة والحق ان يقال لو لم يوجد
على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لانه قبل هذا الاصل
لزم ان يقال بان الحكم كان حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق فيما كان حاصلا
انتهى فيكون ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل ذلك دليل اخر سوى القياس فيدل على ذلك
الحكم جاز لان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير محال القسم الثاني اذا كان
الحكم في المقيس عليه مخالفا لقياس الاصول فقال العوام من الشافعية والحنفية يجوز
القياس مطلقا وقال الكرخي لا يجوز القياس الا لاحدى خصال ثلثة احدها ان يكون
قد نص على علة ذلك الحكم لان النص على علته كالتصريح بوجوب القياس عليه وثانيها ان
تجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في علته وثالثها ان يكون القياس عليه موافقا للقياس
على اصول اخر والحق ان يقال ما ورد بخلاف قياس الاصول اما ان يكون دليلا مقطوعا
به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لانه مرادنا بالاصل في
هذا الموضع فهذا يكون القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد
بين قياسين ويؤكده انه اذا لم يمنع العموم من قياس تخصصه فاولى ان لا يكون القياس
على العموم مانعا من قياس يخالفه فان العموم اقوى من القياس على العموم احتج
الخصم بان الخبر خرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول
والجواب انه اذا خرج ما ورد فيه ودلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه
في تلك العلة ثم ليس بان لا يخرج لشبهه بالاصول اولى من ان يخرج لشبهه بالمنصوص
عليه اما اذا كان غير مقطوع به فاما ان تكون علة حكمه منصوصة او لا يكون
منصوصة فان لم يكن منصوصة فالا كان القياس عليه اولى من القياس على
الاصول فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس
على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريقه غير معلوم وان كانت منصوصة فالاقرب
انه يستوي القياسان لان القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وان
كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم
فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة القسم الثالث فيما جعل شرطا في هذا الباب

مع انه ليس بشرط وهو ثلثة الاول زعم عثمان البتي انه لا يقاس على اصل حتى تقوم
دلالة على جواز القياس عليه وهذا باطل من ثلثة اوجه احدها ان عموم قوله تعالى
فاعتبروا ينفي هذا الشرط وثانيها انا اذا ظننا كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم ظننا
او علمنا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل والعمل بالظن واجب
وثالثها ان الصحابة حين استعملوا القياس في مسئلة الحرام والجد وغيرهما لم يعتبروا ذلك
الشرط الثاني زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا
او ثبوت النص على عين تلك العلة وعندنا ان هذا الشرط غير معتبر والدليل عليه الوجوه
المذكورة الثالث قال قوم الاصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه السلام
خمس يقتلن في الحرم لا يقاس عليه والحق جوازه للوجوه الثلثة احتجوا بان تخصيص ذلك
العدد بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وايضا جواز القياس يبطل ذلك الحصر والجواب
بطل ذلك بجواز القياس على الاشياء الستة في تحريم ربا الفضل وهذا ايضا يبطل بان
اول المسئلة

الباب الثالث في الفرع وشرطه

ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة و
النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى محل والتعدية لا تحصل الا
اذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل فان قلت فهذا يقتضي ان لا يكون
قياس العكس حجة قلت قد بينا اول كتاب القياس ان قياس العكس عبارة عن التمسك
بنظم التلازم وابطال احد مقدمتي الشرطية بقياس الطرد واما الامور التي اعتبرها قوم في الفرع
مع انها ليست معتبرة فهي ثلثة الاول قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما
لا مظنونا وهذا باطل بالنص والحكم والمعقول اما النص فهو ان عموم قوله تعالى فاعتبروا
يدفع هذا الشرط واما الحكم فهو ان حد الزنا والشرب اذا ظهر عند القاضي يوجب الحد مع انه لا يعلم
وجود الزنا لان الطريق اليه شهادة الشهود وهي لا تفيد العلم واما المعقول فلانه اذا حصل
ظن كون الحكم معللا بذلك الوصف ثم حصل ظن ثبوت ذلك الوصف في الفرع حصل ظن ان
الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل والعمل بالظن واجب قطعا على ما بيناه الثاني قال ابو
هاشم الحكم في الفرع يجب ان يكون مما ثبت جملته قبل القياس في توريث الجد مع الاخوة وهذا
باطل لان ادلة القياس تنفي هذا القيد الثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو
على قسمين لان الحكم الذي دل النص عليه اما ان يكون مطابقا للحكم الذي دل القياس عليه
او مخالفا له فان كان الاول جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين لان ترادف الادلة على
المدلول الواحد جائز ومنع بعضهم منه استدلالا بان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد
فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وايضا فالدليل يفيد هو لان العلم

بالقياس لكونه اتباعا للظن ولان الظن لا يغني من الحق شيئا فترك العمل به فيما اذا لم يوجد
النص للضرورة فيبقى حال وجود النص على مقتضى الاصل والجواب عن الاول
ان نقضه معارض بالاجماع على التمسك بالقياس عند فقد النص جائز فاما عند وجود النص
فليس فيه دليل على جوازه ولا على بطلانه وعن الثاني ما تقدم من ان العمل بالقياس ليس
على خلاف الدليل هذا الباب ههنا نوع اخر من القياس يستعمله اهل الزمان
وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لا يتعذر ثبوته في الفرع وجب ان يكون
ثبوته لاجل المعنى الفلاني مناسبته واقترانه بالحكم وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت
الحكم فيه فثبت انه لو ثبت في الفرع لثبت في الاصل فلما لم يثبت في الاصل وجب ان
لا يثبت في الفرع ويمكن ان نذكر ذلك على وجه اخر اشد تحقيقا وهو ان يقال ثبوت الحكم في
الفرع يفضي الى محذور فوجب ان لا يثبت انما قلنا انه يفضي الى محذور لانه لو ثبت الحكم في الفرع
لكان اما ان يكون معللا بهذا الوصف الذي يشترك الفرع والاصل فيه او لا يكون معللا به فان
كان الاول لزم النقض لانه غير ثابت في الاصل وان كان الثاني لزم النقض لان المناسبة
والاقتران دليل العلية فحصولهما بدون العلية يوجب النقض وهذا اخر كلامنا في القياس
وبالله التوفيق

الكلام في التعادل والترجيح

وهو مرتب على اربعة اقسام

القسم الاول في التعادل وفيه مسئلتان

مسئلة اختلفوا في انه هل يجوز تعادل الامارتين فمنع الكرخي منه مطلقا وجوزه الباقون ثم المجوزون اختلفوا
في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر منا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير وعند
بعض الفقهاء حكمهما انهما يتساقطان ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمختار ان تعادل
الامارتين اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد وهو كوجوب التوجه الى جهتين
قد غلب على ظنه انهما جهتا القبلة اما القسم الاول فهو جائز في الجملة لكنه غير واقع في الشرع اما
انه جائز في الجملة فلانه يجوز ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستوي عدالتهما
وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الاخر واما انه في الشرع غير واقع فالدليل
عليه هو انه لو وقع لكان لنا امارتان على كون هذا الفعل محظورا مباحا وهو محال فاما
ان نعمل بهما معا او نتركهما معا او نعمل باحدهما دون الثانية والاول محال لانه يقتضي كون
الفعل الواحد في الوقت الواحد من الشخص الواحد محظورا مباحا وهو محال والثاني ايضا
محال لانهما لما كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا والعبث
غير جائز على الله تعالى واما الثالث وهو ان نعمل باحدهما دون الاخرى فاما ان نعمل
باحدهما على التعيين او لا على التعيين والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح فيكون
ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي وانه غير جائز والثاني ايضا باطل لانا اذا خيرناه

بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون هذا ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على
امارة الحظر وذلك هو القسم الذي تقدم ابطاله فثبت ان القول بتعادل الامارتين في
حكمين متنافيين والفعل واحد يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون باطلا
فان قيل لم لا يجوز ان ياخذ باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او لانها اخذ بالاثقل
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى التعادل هو التخيير قوله القول بالتخيير اباحة للفعل
فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة قلنا لا نسلم ان القول بالتخيير اباحة بيانه انه يجوز ان
يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة او بامارة الحظر الا انك متى اخذت
بامارة الاباحة فقد ابحت الفعل لك ومتى اخذت بامارة الحرمة فقد حرمت الفعل عليك
فهذا لا يكون اذنا في الفعل والترك مطلقا بل اباحة له في حال وحظرا في حالة اخرى ومثاله
في الشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا فرضا وبين ان يترك الفرض والركعتان الاخريان
يجوز تركهما بشرط ان يقصد الترخص وايضا من استحق عليه دراهم على عزمه فقال له يصرف
عليك بدرهمين ان شئت وان لم تفعل فاسقط الاربع عن الذمة الواجب وان شاء
فعل الصيد واتى بدرهمين وان شاء بالاربع عن الواجب فكذا ههنا سلمنا اذا تسمع قوله تعالى
ولن يجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين الاختين وانما جوز له الجمع اذ قصد العمل بموجب الدليل
الثاني وهو قوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما اية وحرمتهما اية سلمنا ذلك
لكن هذه الدلالة انما تمنع عند تعارض الحظر والاباحة اما عند تعارض امارة الحظر والوجوب
اذا قلنا بالتخيير لم يلزم ترجيح احدهما على الاخرى فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول
لكل الصور سلمنا القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط قوله لانه عبث قلنا لا نسلم ولم لا يجوز
ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا يطلع عليها وايضا فهب ان التعادل في نفس الامر
ممتنع لكن النزاع في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا جاز ان لا يكون التعادل
الذي عنيناه فلم لا يجوز ان لا يكون التعادل الذي عنيناه ايضا ثم ما ذكرتموه يشكل بما
اذا افتى مفتيان احدهما بالحل والاخر بالحرمة واستويا في ظن المستفتي ولم يوجد الرجحان
فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب قوله ناخذ باحدهما لانه احوط
او لانه اثقل قلنا ان جاز الترجيح بهاتين الجهتين فهو خروج عن التعادل وان لم يجز فقد بطل
كلامكم قوله لم قلتم ان التخيير اباحة قلنا لان المحظور هو الذي منع من فعله والمباح هو
الذي لم يمنع منه فاذا حصل الاذن في الفعل فقد ارتفع الحجر فلا يبقى حظر البتة ولا معنى للاباحة
الا ذلك قوله ذلك الفعل محظور بشرط ان ياخذ بامارة الحظر ومباح بشرط ان ياخذ
بامارة الاباحة قلنا هذا باطل من وجهين الاول وهو ان امارة الاباحة وامارة الحظر
اما ان يتوقفا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد او ليس كذلك فان تقدم امارة

الاباحة في المعين بعينه وتقوم امارة الحظر في الفعل المعين بعينه اخرى فان كان الغالب
كان ذلك مغايرا لهذه المسئلة التي نحن فيها لان هذه المسئلة هي ان تقوم الامارتان على الاباحة
في شيء واحد وحظره وعلى التقدير الذي قالوه قامت امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على
شيء اخر ثم انهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة بانه على اباحة هذا الفعل
حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين عن متلازمين لا على
شيء واحد وكلامنا في قيام الامارتين على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين واذا
بطل هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان امارة الحظر وامارة الاباحة قامتا على ذات
الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة
فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم نرفع كان ذلك حظرا فيكون ذلك ترجيحا
لامارة الاخرى بعينها الوجه الثاني في الجواب ان نقول ما المراد بالاخذ باحدى الامارتين
ان عنيتم به اعتقاد رجحانها فهذا باطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها
ايضا تعرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانه لا رجحان وفي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد
الرجحان وان عنيتم به الا هذا العزم على الاتيان بمقتضاها فذلك العزم اما ان يكون عزما
جزما بحيث يتصل بالفعل لا محالة او لا يكون كذلك فان كان الاول كان الفعل في ذلك الوقت
واجب الوقوع ممتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه
او منعا عن وقوع ما يجب وقوعه وان كان الثاني وهو ان يكون العزم عزما فاترا فهاهنا
يجوز له الرجوع لانه اذا عزم عزما فاترا على الترك فلو اراد الرجوع عن هذا العزم وقصد
الاقدام على الفعل جاز له ذلك فعلمنا ان ما قالوه فاسد قوله هذه الدلالة لا تطرد عند
تعارض امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة لكان ذلك قولا ثالثا والحكم لم يدل
عليه دليل الصلاة قوله لم لا يجوز ان يكون في التساقط حكمة خفية قلنا لان المقصود من
وضع الامارة ان يتوسل به الى المدلول فاذا كان هو في ذاته بحيث يمتنع التوسل به
الى الحكم خاليا عن المقصود الاصلي منه ولا يليق بالحكيم ذلك وهذا الكلام في وقوع التعارض
في الامارات لان الرجحان لما كان خفيا في نفس الامر لم يكن واضحا بالنسبة الينا الا ان القصور
وتقصيرنا ما انتفعنا به اما اذا كان الرجحان مفقودا في نفس الامر كان الواضع عابثا اما
القسم الثاني وهو تعادل الامارتين في فعلين متنافيين والحكم واحد فهذا جائز ومقتضاه
التخيير والدليل على جوازه ووقوعه في صور احداها قوله عليه السلام في زكوة الابل في كل اربعين
بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين فقد ملك اربع خمسينات وخمس اربعينات
فان اخرج الحقاق فقد ادى الواجب اذ عمل بقوله في كل خمسين حقة وان اخرج بنات اللبون
فقد عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون وليس احد اللفظين اولى من الاخر فيتخير وثانيها من

دخل الكعبة فله ان يستقبل اي جانب شاء لانه كيف فعل يستقبل شيئا من الكعبة وثالثها
ان الولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد رمق احد رضيعيه ولو قسم عليهما او دفعه اليهما لماتا ولو
اطعم احدهما مات الاخر فهاهنا هو مخير بين ان يطعم هذا فيهلك ذاك او ذاك فيهلك هذا
او السبيل الى التخيير ورابعها ان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب الضدين وذلك
يقتضي ايجاب فعل كل واحد منهما بدلا عن الاخر واحتج الخصم على فساد التخيير بان امارة وجوب
كل واحد من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يبيح الاخلال به والتخيير بينه وبين ضده
يبيح الاخلال به فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين والجواب ان امارة وجوب
الفعل تقتضي وجوبه فقط اما المنع من الاخلال به على كل حال فيتوقفون على عدم الدلالة على
عدم الدلالة على قيام غيره مقامه فاذا كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين فرع
هذا التعادل ان وقع للانسان في عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان
يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزم ذلك في امر نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين لان
الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار
الذي هو اوفق له وليس كذلك حال المفتي فان قلت فهل للحاكم ان يقضي في الحكومة بحكم
احدى الامارتين اذا كان قد قضى فيها مرة قبلها بامارة الاخرى قلت لا يمتنع ذلك عقلا لكن
يجوز ان يستوي عنده جهة الفعل ان يصير مرة الى جهة ومرة اخرى الى جهة اخرى الا انه منع منه
دليل شرعي وهو ما روي انه عليه السلام قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين واما ما
روي عن عمر انه قضى في المسئلة الحمارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي
فيجوز ان يكون ذلك ليس لتعادل الامارتين بل لانه ظن في المرة الاولى قوة احدى الامارتين وفي
المرة الثانية قوة هذه الامارة مسئلة اذا نقل عن المجتهد قولان فاما ان يوجد له
في المسئلة قولان في موضع واحد او في موضعين فان وجد القولان في موضعين بان يقول في كتاب
بحرمة شيء وفي كتاب اخر بتحليله فاما ان يعلم التاريخ او لا يعلم فان علم التاريخ فالثاني منهما
رجوع عن الاول ظاهرا وان لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى واحد
ما بعينه وان وجد القولان في موضع الموضع الواحد بان يقول في مسئلة قولان فاما ان
يقول عقيب هذا القول ما يشعر بتقوية احدهما فيكون ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس
الا ما ترجح عنده وان لم يقل ذلك فيما هاهنا من الناس من قال انه يقتضي التخيير الا انا ابطلنا
ذلك ايضا فبتقدير صحته يكون له في المسئلة قول واحد وهو التخيير لا قولان بل الجواب ان ذلك
يدل على انه كان متوقفا في المسئلة ولم يظهر له رجحان والمتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول
واحد فضلا عن القولين اما اذا لم يعرف قوله في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فهل يجعل قوله
في نظيرها قولا له فيها فنقول ان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب لم يجعل

بان نقول في المسئلة قولين بمعنى ان نظيرها احتمل جواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يذكر بينهما فرقا البتة
والظاهر ان قوله في المسئلة احدى المسئلتين قوله في الاخرى واما الاقوال المحكية عن الشافعي
رحمه الله فهي على وجوه احدها ان يكون قد ذكر في الكتب القديمة شيا وفي الكتب الجديدة شيا اخر
والناس نقلوهما دفعة واحدة وجعلوهما قولين له فالمتاخر كالناسخ للمتقدم وهذا النوع من
التصرف يدل على علو شانه في العلم والدين اما في العلم فلانه يعرف انه كان طول
عمره مشتغلا بالطلب والبحث والتدبر واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له في الدين
في النظر وانه ما كان يتعصب لنصرة قوله وترويج مذهبه بل كان منتهى طلبه ارشاد الخلق
الى سبيل الحق وثانيها ان يكون قد ذكر القولين في موضع واحد ونص على الترجيح لقوله في بعض
ما ذكر فيه قولين وهذا القول وهذا اولى او هذا اخيل اشبه وايضا فقد تفرع على احدهما وترك
التفريع على الاخر فيعلم ان الذي تفرع عليه اقوى عنده وايضا ربما نبه في اخر كلامه على الترجيح
لكن المطالع قد لا يتبع كلامه الى اخره وقد يغفل فلا ينتبه لموضع الترجيح وثالثها ان يقول في هذه
المسئلة قولان ولم ينقل فيهما قولان فيحتمل ان يكون قولين لبعض الناس وانما ذكرهما لينبه الناظر
على كيفية ماخذهما او ايضاح القول لكل منهما وعليهما ولانه لو لم يذكرهما لربما خطر ببال
انسان وجه في قوته الا انه لا يمكنه القول به لطلبه انه قول حادث خارق للاجماع فاذا فعله
عرف ان المصير اليه ليس خرقا للاجماع ثم جاء الناقل فجعله قولين للشافعي فهذا لا يكون عيبا على
الشافعي بل على الناقل فان الشافعي لم يقل لي فيها قولان بل قال فيها قولان فاذا جزم الراوي
بكونهما قولين للشافعي كان العيب على الناقل ورابعها لعل مراد الشافعي بقوله فيه قولان
اي في المسئلة احتمالان ثم لم يقل بهما الا وقد ذكر اذا كان ما سوى ذينك القولين ظاهر
البطلان فاما ذانك القولان فيكونان قويين بحيث يمكن نصرة كل واحد منهما بوجوه جلية ظاهرة
ولا يقدر على تمييز الحق منهما عن الباطل الا البالغ في التحقيق فلا جرم افردهما بالذكر دون سائر
الوجوه المحتملة وكما انه يجوز ان يقال الخمر التي في الدن انها مسكرة للمسكر الذي لم يقطع
انه قاطع والمراد منه الصلاحية لا الوقوع فكذا ههنا ثم انه لم يرجح احدهما على الاخر لانه لم يظهر
له فيه وجه الترجيح ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني انه قال
لم يصح عن الشافعي قولان على هذا الوجه الا في سبع عشرة مسئلة اقول وهذا يدل ايضا على
كمال منصبه في العلم والدين اما العلم فلان كل من كان اغوص نظرا وادق فكرا واكثر احاطة
بالاصول والفروع واتم وقوفا على شرايط الادلة كانت الاشكالات عنده اكثر واما الصرع
على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الظنية بحيث لا يتردد فيه فذاك لا يكون الا من جمود
الطبع وقلة الفطنة وكلال القريحة وعدم الوقوف على شرايط الادلة والاعتراضات واما
الدين فمن وجهين الاول انه لما لم يظهر له فيه وجه الرجحان لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم

ولم يشتغل بالترويج والمداهنة بل صرح بعجزه عما هو عاجز فيه وذلك لا يصدر الا عن
الدين المتين كيف وقد نقل عن عمر رضي الله عنه اعترافه بعدم العلم في كثير من المسائل
وجميع عدوا ذلك من مناقبه وفضائله فكيف جعلوه عيبا ههنا الثاني وهو انه لم يقل
ابتدا اني لا اعرف هذه المسئلة بل وجد المسئلة واقعة بين اصلين فذكر وجه وقوعها بينهما
لم يقدر استنباطهما بها ثم لما لم يظهر له الرجحان تركها على تلك الحالة ليكون ذلك عونا على الفكر
بعد ذلك ولو خفي الغرض من المجتهدين على طلب الترجيح وهذا هو اللائق بالدين المتين والعقل
الرصين والعلم الكامل بل من انصف واعترف بالحق علم ان ذلك مما يدل على رجحان حاله
على حال سائر المجتهدين في العلم والدين

القسم في مقدمات الترجيح

وفيه مسائل مسئلة الترجيح تقوية احدى الطريقين على الاخرى ليعلم الاقوى فيعمل به
ويطرح الاخرى وانما قلنا الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما طريقين
لو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق مسئلة الاكثرون
اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير او التوقف
لنا وجوه الاول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين
على قول من روى انما الماء من الماء وخبر من روت من ازواجه انه كان يصبح جنبا على
ما روى ابو هريرة ان من اصبح جنبا فلا صوم له وقوي علي خبر ابي بكر ولم يحلفه وحلف
غيره وقوي خبر ابي موسى في الاستئذان بموافقة ابي سعيد الخدري الثاني ان الظنين اذا تعارضا
ثم ترجح احدهما على الاخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن الثالث انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيح المرجوح على الراجح
ممتنع في بداية العقول واحتج المنكر بامرين الاول ان الترجيح لو اعتبر في الامارات
لاعتبر في البينات في الحكومات لانه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الاظهر على الظاهر
وهذا المعنى قائم ههنا الثاني ان نحو قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
يقتضي الغاء زيادة الظن والجواب عن الاول والثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه
قطعي والظن لا يعارض القطع مسئلة الترجيح لا يجري في الادلة اليقينية لوجهين
الاول ان شرط الدليل اليقيني ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا
اما بواسطة واحدة او بوسائط شان كل واحد منهما ذلك ثم هذا لا يتاتى الا عند اجتماع علوم
اربعة احدها العلم الضروري بحقية المقدمات اما ابتداء او استنادا وثانيها العلم الضروري
بلزوم النتيجة عنها وثالثها العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو
ضروري فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات
وهو سفسطة واذا استحال ثبوتها امتنع التعارض الثاني ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم

الثاني لا نقبل التقوية لانه ان اراد به احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه كان ظننا لا علما
والا لم يعارضه ذلك لم يقبل التقوية مسلم اشتهر في الالسنة ان العقليات لا يجري
الترجيح فيها وهذا فيه تفصيل فانا ان لم نكلف العوام تحصيل العلم بالمعتقدات بل قنعنا
منهم بالاعتقاد الجازم على سبيل التقليد لم يمتنع تطرق التقوية اليه مذهب الشافعي
حصول الترجيح بكثرة الادلة وقال بعضهم لا يحصل وفي صورة المسألة ترجيح احد الخبرين على الاخر
بكثرة الرواة لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى ومتى كان
الظن اقوى تعين العمل به بيان الاول من وجوه احدها ان الرواة اذا بلغوا في الكثرة حدا
حصل العلم بقولهم فلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اكثر وجب ان يكون اعتقاد صدقهم اقوى
وثانيها ان قول كل واحد منهم يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا يحصل الا
ذلك القدر والذي كان حاصلا بقول الواحد والا فقد اجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان
وهو محال فاذن لا بد من الزيادة وثالثها ان احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز
الواحد وكذا الغلط والنسيان على العدد ابعد ورابعها ان احتراز العاقل عن كذب
يعرف اطلاع غيره عليه احترازه عن كذب لا يشعر به غيره وخامسها انا اذا فرضنا دليلين
متعارضين متساويين في القوة فهاهنا فاذا وجد دليل اخر يساوي احدهما فمجموعهما لا بد
وان يكون زايدا على ذلك الاخر لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو
لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم وسادسها اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول
الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان الصديق لم يعمل بخبر المغيرة في
مسألة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري
ولولا ان لكثرة الرواة اثرا في قوة الظن والا لما كان كذلك ثبت بهذه الوجوه ان الظن اقوى
فوجب ان يتعين العمل به وذلك لانا اجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل
انما كان لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الادلة اذا كان
الترجيح بالقوة حصلت الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد ولا فرق الا ان في الترجيح بالقوة
وجدت في محل واحد وفي الترجيح بالكثرة حصلت الزيادة في محل والمزيد عليه في محل اخر
والعلم الضروري حاصل بانه لا اثر لذلك الوجه الثاني في المسألة ان مخالفة كل دليل خلاف
الاصل فاذا وجد في احد الجانبين دليلان وفي الجانب الاخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين
اكثر محذورا من مخالفة الدليل الواحد فاشترك الجانبان في قدر من المحذور واختص احدهما
بقدر زايد لم يوجد في الطرف الاخر فلو لم يحصل الترجيح لكان ذلك التزاما لذلك القدر الزايد
من المحذور من غير معارض وانه غير جائز واحتج الخصم بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر ومعناه انه يدل على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه ملغاة ترك

العمل به في الترجيح بقوة الدليل لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلان في محل واحد فكان
حال اجتماعهما يكون اقوى منهما حال تفردهما بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فان هناك الزيادة
في محل والمزيد عليه في محل اخر فلا يحصل كمال القوة اما القياس فاجمعنا على انه لا يحصل
الترجيح بالكثرة في الشهادة وفي الفتوى فكذا هاهنا وايضا اجمعنا على ان الخبر الواحد لو عارضه
القياسان فانه يكون راجحا على الكل وذلك يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب
عن الاول ان ذلك انما ترك العمل به في الترجيح في القوة فوجب ان يترك العمل في الترجيح بالكثرة
لان المعتبر قوة الظن وهو حاصل في الصورتين اما قوله ان الترجيح بالقوة يحصل الزيادة مع المزيد
عليه في محل وهو الاجتماع اثر قلنا نحن نعلم انه وان كان محل الزيادة مغايرا لمحل الاصل لكن
مجموعهما موثر في تقوية الظن فانه اذا اخبرنا مخبر عدل عن واقعة حصل ظن ما فاذا اخبرنا ثان
صار ذلك الظن اقوى فاذا اخبرنا ثالث صار اقوى ولا يزال القوة يتزايد بتزايد المخبرين
حتى ينتهي الى العلم فعلمنا ان ما ذكروه من الفرق لا يقدح في كونه مقويا للظن واما فصل الشهادة
فعندنا لم يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهود ثم الفرق ان الدليل ينفي اعتبار الشهادة بحجة
لما فيه من توهم الكذب والخطأ وتقليد القول على غير مثله الا انا اعتبرناها لفصل الخصومات
فوجب ان يعتبر بحجة على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومات لئلا يعود على موضوعه بالنقض
فلو اعتبرنا فيه الترجيح بكثرة العدد لزم تطويل الخصومة فانه اذا قامت الشهادة من الجانبين
على السوية كان لاحدهما ان يستمهل القاضي لياتي بعدد اخر من الشهود فاذا امهله افضى
بعد انقضاء المدة كان للاخر ان يفعل ذلك وحينئذ يفضي ذلك الى ان لا ينقطع الخصومة البتة فاسقط
الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه
بعض العلماء واما قوله الخبر الواحد يتقدم على القياسات الكثيرة قلنا ان كانت اصول تلك
القياسات شيئا واحدا فالخبر الواحد يتقدم عليها وذلك لان تلك القياسات لا تجاب الا اذا عللنا
حكم الاصل في كل قياس بعلة اخرى والجمع بينها محال لما عرفت انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستنبطتين فاذا علمنا ان الحق منها ليس الا الواحد لم يحصل هناك كثرة الادلة وان
كانت اصول تلك القياسات كثيرة فلا نسلم انه لا يحصل الترجيح مسألة اذا تعارض
دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني لان دلالة
اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه دلالة
اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا
شك ان الاول اولى فيثبت ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما
من كل وجه دون الثاني اذا ظهر ذلك فنقول العمل بكل واحد من وجه انواع ثلثة احدها
الاشتراك والتوزيع ان كان قابلا للتعارض فيقسم ذلك وثانيها ان يقتضي كل واحد منهما احكاما

فيعمل بكل واحد منهما في نوع بعض الاحكام وثالثها العامان اذا تعارضا عمل بكل واحد منهما في
بعض الصور لقوله عليه السلام الا انبئكم بخير الشهادة قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل
ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيعمل بالاول في حقوق
الله وبالثاني في حقوق العباد مسئلة اذا تعارض دليلان فاما ان يكونا عامين
او خاصين او احدهما عام والاخر خاص او على واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه اخر وعلى
التقديرات الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا
وعلى التقديرات كلها فاما ان يكون المتقدم معلوما والمتاخر معلوما او لا يكون واحد منهما معلوما
فلنذكر احكام هذه الاقسام القسم الاول ان يكونا عامين فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما
معلوم والاخر مظنون النوع الاول ان يكونا معلومين فاما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون
فان كان معلوما فاما ان يكون المدلول قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم
سواء كانا ايتين او خبرين او احدهما اية والاخر خبر متواتر انا ان قلنا بقول الشافعي فههنا
مع ان مذهبه ان القران لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس قلت هذا التقسيم انما قيل لانه لو وقع لكان
المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي يقول لم يقع ذلك فليس بين مقتضى هذا التقسيم وبين قول الشافعي
منافاة وان كان مع لو عدم قبول للنسخ تساقطا ووجب الرجوع الى دليل اخر هذا اذا علم
تقدم احدهما على الاخر اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر
الجمع لم يبق الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا
يقبل الترجيح ايضا لما يرجع الى الحكم نحو كون احدهما مثبتا حظرا او مثبتا حكما شرعيا لانه يقتضي
طرح المعلوم بالكلية وانه غير جائز واما اذا لم يعلم التاريخ بينهما فهنا يجب الرجوع الى غيرهما
لانا نجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا للاخر النوع الثاني ان يكونا
مظنونين فان علم تقدم احدهما على الاخر كان المتاخر ناسخا وان علمت المقارنة او لم يعلم
شيء من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا كان التعبد فيهما بالتخيير
النوع الثالث ان يكون احدهما معلوما والاخر مظنونا فاما ان يعلم تقدم احدهما على
الاخر او لا يعلم ذلك فان علم وكان المعلوم هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم وان كان المظنون
هو المتاخر لم ينسخ المعلوم وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب العمل بالمعلوم لانه ان كان
هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم وان كان هو المتقدم لم ينسخه المظنون وان كانا متقارنين
كان المعلوم راجحا عليه لكونه معلوما التقسيم الثاني من الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين
والتفصيل فيه كما في العامين من غير تفاوت التقسيم الثالث ان يكون كل واحد عاما
عاما من وجه وخاصا من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت
ايمانكم وكما في قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام

عن الصلوة في الاوقات المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص في صلوة
القضا والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فبعد ان تعذر الجمع اما ان يعلم احدهما
على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او مظنونين او كان المتقدم مظنونا والاخر
معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم على قول من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان
عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم فلان يشتركونا عمن اللفظ المتقدم اولى بان
يكون ناسخا وان كان المتقدم معلوما والمتاخر مظنونا لم يجز عندهم ان ينسخ الثاني الاول و
وجب الرجوع فيهما الى الترجيح فاما من يقول ان العام المتاخر يبني على الخاص المتقدم والخاص
المتاخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فالذي يقتضيه مذهبه ان لا يقول في شيء من
هذه الاقسام بالنسخ بل يذهب الى الترجيح لانه ليس يتخلص كون المتاخر اخص من المتقدم حتى
يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر اما اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فان كانا معلومين
لم يجز ترجيح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لكن يجوز الترجيح بما يتضمنه احدهما من كونه
محظورا او مثبتا حكما شرعيا لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على
الاخر اطراح الاخر بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الاخر
فالحكم التخيير واما ان كانا مظنونين جاز ترجيح كل واحد منهما على الاخر بقوة الاسناد وبما
يتضمنه الحكم واذا لم يترجح فالحكم التخيير واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز ترجيح
المعلوم على المظنون لكونه معلوما وان يرجح المظنون عليه بما يتضمنه الحكم حتى حصل
التعارض كان الحكم ما قدمناه القسم الرابع اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان
كانا معلومين او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم وان كان العام متاخرا
كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا انه يبنى العام على الخاص وان وردا معا
خص العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على الخاص وعند الحنفية
يتوقف فيه واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فقد اتفقوا على تقديم المعلوم
على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد معا وذلك مثل تخصيص
الكتاب والخبر المتواتر بالخبر الواحد والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس فيها في باب العموم
القسم الثالث في تراجيح الاخبار ترجيح الخبر اما ان يكون بكيفية اسناده او بوقت وروده
او بلفظه او بحكمه او بامر خارج عن ذلك القول في الترجيح الحاصل من الاسناد واعلم
ان الترجيح اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقع بكثرة الرواة ففيه وجهين احدهما
ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك وقد تقدم بيانه الثاني ان يكون
احد الخبرين اعلى اسنادا فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل
ومهما كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب العمل به فعلى

النوع الاول الترجيح الحاصل من الاسناد

الاسناد راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجه اخر وهو كونه نادرا اما الترجيح الحاصلة
بحال الراوي ففي اما العلم او الورع او الذكا او الشهرة او زمان الرواية او كيفية
الرواية اما الترجيح الحاصلة بالعلم فهي على وجوه احدها ان رواية الفقيه راجحة على
رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما المروي باللفظ
فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس
وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فحينئذ
يطلع على الامر الذي يزول به الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما
لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وثانيها اذا كان
احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال
المذكور اتم من الوثوق باحتراز من هو اضعف عنه وثالثها اذا كان احدهما عالما بالعربية
كانت روايته راجحة على ما لا يكون كذلك لان الواقف على اللسان يمكنه من التحفظ عن
مواقع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم به ويمكن ان يقال بل هو مرجوح لان الواقف على
اللسان يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل باللسان يكون
خايفا فيبالغ في الحفظ ورابعها رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها
والوجه ما تقدم في الافقه وخامسها ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيما يروي فيكون
خبره راجحا ولهذا رجحنا الغسل من التقاء الختانين لحديث عايشة في ذكره وفعله على
رواية غيرها عن النبي عليه السلم الماء من الماء لان عايشة كانت اشد علما بذلك ورجح الشافعي
رواية ابي رافع على رواية ابن عباس في تزوج ميمونة لان ابا رافع كان السفير في ذلك
فكان اعرف بالقصة وسادسها رواية من كثرة مجالسته للعلما اكثر وسابعها رواية من كثرة مجالسته
للمحدثين اكثر ترجح وثامنها ان يكون طريق احدى الروايتين اقوى وذلك اذا روى ما نقل
فيه اللبس كما اذا روي انه شاهد زيدا ببغداد وقت السحر والاخر روى انه شاهده وقت
الظهر بالبصرة فطريق هذا اظهر ولم يشتبه على الاول اكثر اما الترجيح الحاصلة بالورع
فهي على وجوه احدها رواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية مستور الحال
عند من يقبله وثانيها رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته
بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة وثالثها رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير اولى من
رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل ورابعها رواية من عرفت عدالته بتزكية
من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها اولى من رواية من عرفت عدالته
بتزكية من لم يكن كذلك وخامسها ان رواية من عرفت عدالته بتزكية الرجل العالم الورع
اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الورع وسادسها رواية من عرفت

عدالته بتزكية العدل مع ذكر اسباب العدالة اولى من رواية من زكاه المعدل بدون
ذكر اسباب العدالة وسابعها المزكي اذا زكى الراوي بان عمل بخبره كانت روايته راجحة
على من زكاه بان روى خبره وثامنها ان رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى
من رواية العدل المبتدع سواء كانت تلك البدعة كفرا او لا ولا داعيا او لم يكن اما الترجيح
الحاصلة بسبب الذكاء فهي على وجوه احدها ان رواية الاكثر ضبطا والاقل نسيانا
راجحة على رواية من لا يكون كذلك وثانيها اذا كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر
نسيانا والاخر يكون اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قليل الضبط وكثير النسيان
حيث يمنع من قبول خبره على ما بينا في باب الاخبار فالاقرب التعارض وثالثها ان يكون
احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول من غيره فان الحجة في الحقيقة ليست الا في كلام الرسول
ورابعها ان يجزم احدهما ويقول الاخر كذا اظن انما اظن وخامسها ان يكون الراوي
قد اختلط عقله في بعض الاوقات ثم لا يعرف انه روى حال سلامة العقل
او حال خباله وسادسها اذا قال احدهما احفظ لفظ الحديث وعول الاخر على المكتوب
فالاول اولى لانه ابعد عن الشبهة وفيه احتمال اما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي
فامور احدها ان يكون من كبار الصحابة لان دينه كما يمنعه عن الكذب فكذا منصبه العالي
يمنعه منه ولذلك كان علي يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف وثانيها
المدلس سبب المرجوحية وثالثها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم ورابعها رواية
معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب وخامسها ان يعرف في رواة احد الخبرين
رجال ملتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعفاء ويصعب التمييز فيترجح عليه الخبر الذي لا يكون كذلك
اما الترجيح الراجع الى زمان الرواية فامور احدها اذا كان تحمل احدهما رواية
الحديث في زمان الصبي وغير زمان الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى من لم يرو الا في
زمان البلوغ وثانيها اذا كان احدهما تحمل الحديث في الزمانين ولم يرو الا حالة البلوغ
فهو مرجوح بالنسبة الى من لم يتحمل ولم يرو الا في الكبر وثالثها ان احتمل فيه هذان
الوجهان كان مرجوحا بالنسبة الى من لا يوجد ذلك فيه واما الترجيح الراجعة الى
كيفية الرواية فامور احدها ان يقع الخلاف في احدهما انه موقوف على الراوي او مرفوع
الى الرسول عليه السلم فالمتفق على كونه مرفوعا اولى وثانيها ان يكون احد الخبرين منسوبا
اليه قولا والاخر اجتهادا بان يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول عليه السلم فلم ينكر عليه
فالاول اولى لانه اقل احتمالا وثالثها ان يذكر احدهما سبب نزول ذلك الحكم ولم
يذكر الاخر فيكون الاول راجحا لانه يدل على انه كان له من الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم
ما لم يكن للاخر ورابعها ان يكون احدهما الخبر بلفظه والاخر بمعناه او يحتمل ان يكون

قد رواه بمعناه فالاول اولى وبعضهم ان يروي احدهما حدثنا بما ضبطه المحدث فالاول
يترجح على ما لا يكون كذلك وسابعها لو قبلنا المرسل فاذا ارسل احدهما واسند الاخر فعندنا
الاول اولى وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار يستويان لنا انه اذا ارسل
فقد النقل معلومه لرجل واحد وهو الذي روي عنه واذا اسند فقد رجع النقل معلومه
للكل لانه يكون لكل احد منهم ما من البحث عن اسباب جرحه وعدالته ولا شك ان
من لم يظهر عدالته الا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة الى من لم يظهر عدالته
لكل احد احتجوا بان لا يكون قد نقح حال الرجل عن انسان واحد ولكن نقح حاله على الكل
فثبت ان المسند اولى احتج المخالف بامرين الاول ان الثقة لا يقول قال الرسول
ذلك يحكم عليه بالتحريم والتحليل ويشهد به الا وهو قاطع او كالقاطع بذلك بخلاف ما اذا اسند
الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على حكاية ان فلانا زعم ان
رسول الله قال ذلك فكان الاول اقوى الثاني روي ان الحسن قال اذا حدثني اربعة نفر
من اصحاب رسول الله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله فاخبر عن نفسه انه لا يرسل
بهذا الاطلاق الا عند زيادة الوثوق والجواب عن الاول ان قول الراوي قال رسول
الله لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل وهو غير جائز
فوجب حمله على ان المراد منه اني اظن ان رسول الله قال واذا كان كذلك كان الاسناد
اولى من الارسال لان في الاسناد يحصل ظن العدالة للكل ومن الارسال لا يحصل ذلك
الظن الا للواحد وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني فرعان الاول لو
صح رجحان المرسل على المسند فانما يصح لو قال قال رسول الله اما اذا قال عن فلان
قال عن النبي فالاظهر انه لا يرجح لانه في معنى قوله روي عن رسول الله عليه السلم الثاني يرجح
قوم بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة والاظهر خلافه القول في التراجيح الراجعة الى
حال ورود الخبر وهي من وجوه الاول ان يكون احدى الايتين او الخبرين مدنيا والاخر مكيا
فالمدني مقدم لان الغالب في المكيات ما كان قبل الهجرة والمدني لا محالة متقدم عليها اما
المكيات المتاخرة عن المدنيات فقليلة والقليل ملحق بالكثير فيحصل ظن الرجحان الثاني
ان الخبر الذي يظهر وروده بعد قوة الرسول وعلو شانه راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك
لان علو شانه كان في اخر امره فالخبر الوارد في هذا الوقت حصل فيه ما يقتضي تاخره عن الاول
والاولى ان يفصل فيقال ان دل الاول على علو الشان والثاني على الضعف ظهر تقدم
الاول على الثاني اما ان لم يدل الثاني على القوة ولا على الضعف فمن اين يجب تقديم الاول
عليه الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه كان بعد اسلامه
وراوي الخبر الثاني متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا والاولى ان يفصل فيقال

المتقدم اذا كان موجودا مع المتاخر امتنع ان يكون روايته متاخرة عن رواية المتاخر فاما
اذا علمنا انه مات المتقدم قبل اسلام المتاخر وعلمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على
روايات المتاخر فهاهنا يحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب الثالث ان يحصل اسلام الراويين
معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع
الاخر فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا الرابع ان يكون احد الخبرين مؤرخا بتاريخ مضيق والاخر
يكون خاليا عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا مثاله ما روي انه عليه السلم في مرضه الذي
توفي فيه خرج فصلى بالناس قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وروي
انه عليه السلم قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك فرجحان
الاول لانه كان في اخر احوال الرسول عليه السلم واما الثاني فيحتمل انه كان قبل المرض الخامس
ان يكون احدهما مؤرخا بوقت متقدم والاخر يكون خاليا عن الوقت فيقدم الخالي لانه اشبه
بالمتاخر السادس ان يكون حادثة كان الرسول عليه السلم يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات
القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فيرجح التخفيف على التغليظ لانه اظهر تاخرا وهذا ضعيف
لاحتمال ان يقال بل يرجح التغليظ على التخفيف لانه عليه السلم ما كان يغلظ الا عند علو
شانه وذلك متاخر السابع عمومان متعارضان احدهما ورد ابتداء والاخر على سبب فالاول
اولى لان من الناس من قال الوارد على السبب مخصوص به ولا يعم لكن ذلك وان لم يجب فلا اقل
من ان يفيد الترجيح واعلم ان هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة وهي لا تفيد الا خيالا ضعيفا
في الرجحان القول في التراجيح الراجعة الى اللفظ وهي من وجوه احدها ان يكون اللفظ
في احدهما بعيدا عن الاستعمال وفيه ركاكة والاخر فصيح فمن الناس من يرد الاول لانه عليه السلم
كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ
نفسه وكيفما كان فاجمعوا على ترجيح الفصيح عليه وثانيها قال بعضهم يقدم الافصح على
الفصيح وهو ضعيف لان الفصيح لا يجب في كل كلامه ان يكون كذلك ولذلك [illegible] وثا
في [illegible] ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم الخاص على
العام وقد تقدم دليله في باب العموم ورابعها ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا
فيقدم الحقيقة لان دلالة الحقيقة اظهر وهذا ضعيف لوجهين الاول ان المجاز الغالب
اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة والثاني ان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة
من الحقيقة فانك لو قلت فلان بحر فهو اقوى دلالة من قولك سخي وخامسها ان يكونا
حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى اما لانه اشتهر فيه او لكون ناقله اقوى واتقن من
ناقل غيره ويجري هاهنا كل ما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا الى حال الراوي وسادسها
ان يكون وضع احدهما لمسماه متفقا عليه ووضع الاخر مختلفا فيه وسابعها الذي

يحتاج الى اضمار مرجوح بالنسبة الى ما لا يحتاج اليه وثامنها ان الذي يدل على المقصود
بالوضع الشرعي او العرفي اولى مما يدل عليه بالوضع اللغوي وههنا تفصيل وهو ان اللفظ
الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك
فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على
حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف شرعي فيها انا نرجح الشرعي على هذا اللغوي
لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي وشرعي معا اما الثاني فهو شرعي
وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان اللغوي اولى وتاسعها اذا تعارضا
مجازان فالذي يكون اكثر شبها بالحقيقة اولى وايضا اذا تعارض خبران لا يمكن العمل باحدهما
الا بمجازين وبالاخر يمكن العمل بمجاز واحد كان هذا راجحا على الاول لانه اقل مخالفة للاصل
وعاشرها ان يكون احدهما دخله التخصيص والاخر لم يدخله فيقدم الاول لان الذي دخله
التخصيص قد ازيل عن تمام مسماه فيصير مجازا والذي لم يدخله التخصيص بقي على تمام
مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز وحادي عشرها ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والاخر
ليس كذلك فالاول اقوى ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى مناسب والاخر يكون
معلقا بمجرد الاسم فيكون الاول اولى وثاني عشرها ان يكون احدهما نصيصا على الحكم
مع اعتبار محل اخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول كالمشبه والمشبه به جميعا لان اعتبار
محل بمحل اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر كالخمر تخلل فتحل معنا في المشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب
ولا عصب في المشبه به مسلط الخبر على قوله ارتفاعا وثالث عشرها ان يكون دلالة احدهما
مؤكدة ودلالة الاخر لا يكون كذلك فيقدم الاول كقوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل
ورابع عشرها ان يكون احدهما نصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها مقدم على ما ليس كذلك لان اللفظ يدل على
ترجيح ذلك على ضده ولانه يقدمه مقتضى النهي مرة وتقدم ضده مقتضى النهي مرتين فيكون
الاول اولى وخامس عشرها ان يكون احد الدليلين مقرونا بنوع تهديد فانه يقدم
على ما لا يكون كذلك كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا القول لو
كان التهديد في احدهما اكثر وسادس عشرها ان يكون احد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة
والاخر يقتضيه بغير واسطة فالثاني مرجح على الاول كما اذا كانت المسالة ذات صورتين
فالمعلل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في
الصورة الثانية ثم يوصل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فيقول المعلل دليلي
راجح على دليلك لان دليلي بغير واسطة ودليلك بواسطة فيكون الترجيح معي لان

القول في التراجيح الراجعة الى الحكم

كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة احتمالات فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه
وثاني عشرها المنطوق مقدم على المفهوم اذا جعلنا المفهوم حجة لان المنطوق اقوى دلالة
على الحكم من المفهوم القول في التراجيح الراجعة الى الحكم وهي من وجوه خمسة الاول اذا كان
احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والثاني ناقلا عنه فالحق انه يجب ترجيح المقرر وقال الجمهور
من الاصوليين انه يجب ترجيح الناقل لنا ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى
من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا المبقي متقدما على الناقل لكان واردا حيث
لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو قلنا ان المبقي ورد بعد الناقل
لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخيره عن الناقل اولى من الحكم بتقدمه عليه واحتج
الجمهور على قولهم بوجهين الاول ان اعتبار الناقل اولى لانه يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
واما المبقي فان حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل اولى الثاني ان في القول بكون الناقل متاخرا
تقليل النسخ لانه يقتضي زوال حكم العقل فقط وفي القول بكون المقرر متاخرا تكثير النسخ لان
الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى والجواب عن الاول ما ذكرناه
في الدليل وهو انا لو جعلنا المبقي متاخرا لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه
متقدما لكنا قد استفدنا منه ما يمكن العقل معرفته وعن الثاني ان ورود الناقل بعد
ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل مقيدة بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد
لا نغير دليل العقل فلا يكون دليل السمع مزيلا الحكم العقلي لما بينا لا نسخا فلا يكون ذلك خلاف
الاصل وايضا فما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو انا لو جعلنا المبقي متقدما لكان المنسوخ
حكما ثابتا بدليلين دليل العقل ودليل الخبر فيكون هذا اشد مخالفة لانه يكون ذلك نسخا
لما هو اقوى بالاضعف وهو غير جائز واما على الوجه الذي قلناه لا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا
فرع فان قيل انتم تقولون العمل بالناقل على ما ذكره الجمهور او بالمبقي على ما ذكرتموه في
باب الترجيح قلنا قال القاضي عبد الجبار انه ليس من باب الترجيح الثاني انه لو كان العمل
بالناقل ترجيحا لوجب ان يعمل بالخبر الاخر لولا ذلك لان هذا حكم كل خبرين رجحنا احدهما
على الاخر ومعلوم انه لولا الخبر الناقل لكنا انما نعلم بموجب الخبر الاخر لدلالة العقل لا لاجل
الخبر ويمكن ان يجاب عن الاول فانا لا نقطع على ان الناقل عن حكم الاصل متاخر وناسخ
وانما نقول الظاهر ذلك مع جواز خلافه فاذن داخل في باب الاولى وهذا هو الترجيح
وعن الثاني انه لولا الخبر الناقل لعملنا بموجب الخبر الاخر لاجله لا لانا نجعله حكما شرعيا
ولهذا لا يبيح رفعه الا بما يبيح النسخ به ولولا انه بعد ورود الخبر صار شرعيا والا لما
كان كذلك الثاني قال القاضي عبد الجبار الخبران اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا نظر
وكانا شرعيين فانهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلاثة احدها ان يقتضي الفعل حظر الفعل

ثم ورد خبران في اباحته ووجوبه وثانيها ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم ورد خبران في
حظره واباحته وثالثها ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم ورد خبران في وجوبه وحظره
واعلم ان هذا يستقيم على مذهبنا لان العقل عندنا غير مستقل في شيء من الاحكام بل القضاء بالنفي
والاثبات بل ذلك لا يستفاد الا من الشرع وحينئذ لا يكون لاحدهما مزية على الاخر
اما على مذهب المعتزلة فلا يتم ذلك لانه لا بد في كل نفي واثبات متواردين على حكم واحد ان يكون
احدهما عقليا بيانه ان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك
وتشارك الحظر في جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب
والحظر بما به تخالف الاخر اذا ثبت هذا فنقول اذا انتفى حظر الفعل فقد انتفى جواز الترك
ايضا لان ما صدق عليه انه محظور صدق عليه انه يجوز تركه فاذا جاء خبر الاباحة في الوجوب
فالاباحة انما تنافي الوجوب من حيث ان الاباحة تقتضي جواز الترك لا من حيث انها
تقتضي جواز الفعل لكن جواز الترك كما عرفت حكم عقلي ثبت انه لا بد من النفي والاثبات هاهنا
من كون احدهما عقليا واما المثال الثاني وهو ما اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران
في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما في المثال الاول واما المثال الثالث وهو ما اذا اقتضى العقل
الاباحة ثم جاء خبران في الوجوب والحظر فنقول الماثبت لان الاباحة تشارك كل واحد
من الوجوب والحظر بما به يخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب
مقرر الحكم العقلي من وجه وناقلا من وجه اخر وكذا القول في الحظر فهاهنا ايضا لا بد في
النفي والاثبات المتواردين على امر واحد ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت انه لا بد في
النفي والاثبات من كون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل راجح ام المبقي
فنرجع اذا كان مقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران في الاباحة والوجوب فالاباحة
تشارك الحظر من وجه وتخالفه من وجه فخبر الاباحة يقتضي نفي حكم العقل من
وجه والنقل من وجه واما الوجوب فانه يخالف الحظر في المقتضيين معا فيكون الوجوب
مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الخبر الناقل على المبقي رجح خبر الوجوب ومن
رجح المبقي على الناقل فبالعكس وكذا القول فيما اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران
في الاباحة والحظر فاما اذا اقتضى العقل الاباحة وجاء خبران في الوجوب والحظر
فكل واحد منهما يشارك الاباحة من وجه ويخالفها من وجه اخر فاذن كل واحد
منهما ناقل من وجه مبق من وجه فيحصل التساوي فلا يحصل الترجيح الثالث
اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين فقال ابو هاشم وعيسى بن ابان
انهما يستويان وقال الكرخي وطائفة من الفقهاء خبر الحظر راجح احتج على الترجيح
بالحظر بالخبر والحكم والمعنى اما الخبر فقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام

الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه يستحيل تركه وكذا الفعل لانه بين ان
يكون حراما او مباحا واما ما يرتكبه جواز تعلقه بتحيث تركه وروي عن عمر انه قال في الاختين المملوكتين
احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى واما الحكم فان من طلق احدى نسائه ثم نسيها حرم عليه
وطي جميع نسائه وكذا لو اعتق احدى امائه واما المعقول فهو انه دائر بين ان يرتكب الحرام
او يرتكب المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للمحرم احتياطا فان قلت ولا يمتنع ايضا ان
يكون مباحا فيكون اعتقاد الحظر مقدما على ما لا يامن كونه جهلا قلت انه استباح المحظور
فقد اقدم على محظورين احدهما الفعل والثاني اعتقاد اباحته وليس كذلك اذا امتنع عن المباح
لاعتقاد حظره لانه محظور والجواب ان الغرض هو الترجيح بضرب من القوة الرابع المثبت للطلاق
والعتاق يقدم على النافي لهما عند قوم وقال الكرخي يستويان وجه الاول ان ملك النكاح و
اليمين مشروع على خلاف الاصل فيكون زواله على وفق الاصل والخبر المثبت بموافقة الاصل
راجح على الخبر الرافع بخلاف الاصل الخامس النافي للحد مقدم على المثبت عند بعض الفقهاء وانكره
المتكلمون وجه الاول من وجوه احدها ان الحد ضرر فيكون شرعه على خلاف الاصل والنافي
له على وفق الاصل فيكون النافي له راجحا وثانيها ان ورود الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم
بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة فيه واذا حصلت الشبهة سقط لقوله عليه السلام ادرؤا
الحدود بالشبهات وثالثها اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع
فان يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت اولى القول في التراجيح الحاصلة
بالامور الخارجية وهي من وجوه احدها الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق القول فيه وثانيها ان
يقول بعض ائمة الصحابة او يعمل بخلاف الخبر لا يجوز خفاؤه عليه وهذا عند البعض يحمل على النسخ
او انه لا اصل له اذ لو كان لما خالفه وعند الشافعي لا يحمل على ذلك لكن اذا عارضه خبر لا يكون
كذلك كان راجحا عليه وثالثها اذا عمل باحدهما اكثر السلف ممن لا يجب تقليدهم قال عيسى
بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الاقل فقال الاخرون
لا يحصل الترجيح لانه لا يجب تقليدهم ورابعها ان خبر الواحد فيما يعم به البلوى يكون مرجوحا
لان الاختلاف المجتهدين في قبوله اولا ولكونه مما يعم به البلوى وان لم يوجب القدح فيه
فلا اقل من افادة المرجوحية واعلم ان بعض ما يترجح به الخبر قد يكون اقوى من بعض
فيتبع اذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح ان يعتبر الكيفية فان كان احد الجانبين
اكثر كمية واقل كيفية والجانب الاخر على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد
الجانبين بما في الجانب الاخر ويعتبر حال قوة الظن والكلام في قوة كثير من وجوه الترجيح
طريقه الاجتهاد القسم الرابع في تراجيح الاقيسة وهي اما ان يكون بحسب ماهية العلة
او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم

في الاصل او بحسب ماهية ذلك الحكم او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب محلها او بحسب امور منفصلة
عن ذلك الفرع الاول الترجيح العقلي بحسب ماهية العلة فنقول اعلم ان الحكم الشرعي اما
ان يكون معللا بالوصف الحقيقي لا بالحكمة والحاجة او بالوصف العدمي او بالوصف الاضافي او بالوصف
التقديري او بالحكم الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة اما ان تكون مفردة او مركبة من قيدين
او اكثر واعلم ان بعضهم تكلم في التراجيح الواقعة في هذا الباب على امرين احدهما ان كل ما كان اشبه بالعلل
العقلية فهو راجح على ما لا يكون كذلك لان العقليات اصل النقليات والفرع كلما كان اشبه بالاصل
كان اقوى وثانيهما ان كل ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وكل ما كان الخلاف
فيه اقل واضعف فهو اولى لان وقوع الخلاف فيه يدل على حصول الشك والشبهة وهذان الماخذان
ضعيفان اما الاول في شرط العلة وهو ان ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وذلك لان
المقدمة اذا كانت مجمعا عليها كانت متفقا عليها والقياس الذي يكون بعض مقدماته ظنيا وبعضها
قطعيا اقوى من الذي يكون كل مقدماته ظنيا لان احتمال الخطا في الاول اقل مما في الثاني ومتى كان
الاحتمال اقل كان الظن اقوى اذا عرفت هذا الاصل فلنرجع الى التفصيل وفيه مباحث
احدها التعليل بالوصف الحقيقي اولى من التعليل بسائر الاقسام لان من جوز التعليل بالوصف
الحقيقي مجمع عليه بين القايسين والتعليل بسائر الاقسام مختلف فيه فيكون القياس الذي يكون
الحكم في اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى مما لا يكون كذلك وثانيها التعليل بالحكمة اولى من
التعليل بالعدم وبالوصف الاضافي وبالحكم الشرعي وبالوصف التقديري اما بالعدم فلان العلم بالعدم
لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي
الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم واذا كانت العلة هي المصلحة لا العدم كان التعليل
بالمصلحة اولى من التعليل بالعدم فان قلت هذا يقتضي ان يكون التعليل بالمصلحة اولى
من التعليل بالوصف قلت كان الواجب ذلك الا ان الوصف ادخل في الضبط من الحاجة
فلهذا المعنى رجح الوصف على المصلحة والعدم المحض لا يفيد الا اذا اضيف الى الوجود فهو
في نفسه غير مضبوط فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة وليس بضابط في نفسه فظهر الفرق
واذا ثبت ان التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وقد بينا ان الاضافات ليست امورا
وجودية لزم ان يكون التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالاضافات واما انه اولى
من الحكم الشرعي والوصف التقديري فلان التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا
يمنع من التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف الحقيقي للاجماع ولانه اشبه بالعلل العقلية
فيبقى في هذه الصور على الاصل وثالثها التعليل بالعدم اولى من التعليل بالحكم الشرعي لانك
ان قلنا العدم اولى لانه اشبه بما هو الحقيقة وان قلنا بل الحكم الشرعي اولى لكن
لانه اشبه بالموجود ورابعها التعليل بالعدم اولى او بالصفات التقديرية

الاشبه فهو اولى لان المقدر معلوم اعطي حكم الموجود بخلاف ما كان في العدم من المحذورات
فهو حاصل في المقدر مع مزيد محذور آخر وهو انه مع كونه معدوما اعطي حكم الموجود
فكان المعدوم اولى وخامسها تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم
العدمي بالوصف العدمي لان العلية والمعلولية عند من يستدعي تقدير كونهما وجوديين لانا بينا
ان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا
وتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين لمشابهته واما ان تعليل العدم بالوجود اولى
من تعليل الوجود بالعدم وسادسها التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر
لان الاول على وفق الاصل والثاني على خلاف الاصل وسابعها التعليل بالعلة المفردة اولى
من التعليل بالعلة المركبة لان احتمال الخطا في المفرد اقل مما في المركب لان المفرد لو وجد وجد بتمامه
ولو عدم انعدم بتمامه اما المركب فليس كذلك فان المركب من قيدين يتطرق عدمه في جانب
الوجود احتمالات ثلثة وهو ان يوجد هذا الجزء لا عن ذلك ويوجد ذلك لا عن هذا او يوجد
المجموع ولذا الفرق الحاصل بين العدم والمركب من قيود ثلثة يوجد فيه احتمالات سبعة في طرف
الوجود وسبعة في طرف العدم ومعلوم ان ما كان الاحتمال فيه اقل كان اولى فهذه جملة من
التراجيح العايدة الى ماهية العلة القسم الثاني التراجيح العايدة الى ما يدل على كون
العلة موجودة اعلم ان العلم بوجود تلك الذات اما ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا
والاستدلالي اما ان يفيد العلم او الظن وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا
او نقليا محضا او مركبا منهما فلنتكلم في هذه الاقسام فنقول اما اذا كان الطريق مفيدا لليقين
فسواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يقينيا سواء كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا
منهما وسواء كثرت المقدمات او قلت فانه لا يقبل الترجيح وكلام ابي الحسين يدل على انه يقبل
لنا ان القطعيات لا تقبل الترجيح كما تقدم فان قلت الضروري اولى من النظري لان
الضروري لا يقبل الشك والشبهة والنظري يقبل ذلك قلت النظري واجب الحصول عند
حصول جميع مقدماته المستلزمة له كما ان البديهي واجب الحصول عند تصور طرفيه وكما ان
النظري يزول عند زوال احد الامور التي لا بد في حصوله من حصول مجموعها كالمقدمات المنتجة له فكذا الضروري
يزول عند زوال احد التصورات التي لا بد له منها فاذن لا فرق في وجوب الجزم عند حضور
موجباته في الحالتين بل الفرق ان النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري
فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال الضروري اما في وجوب الوجود وامتناع العدم
عند حضور كل ما لا بد منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما اذا كان الطريق الدال
على وجود العلة ظنيا فعند قيل كلما كانت المقدمات المنتجة لذلك الظن اقل كان القياس
اقوى لان المقدمات متى كانت اقل كان احتمال الخطا اقل ومتى كان احتمال الخطا اقل كان

كان طرف الصواب اقوى فيه واعلم ان هذا الكلام على عمومه ليس بحق لان الظن يقبل التفاوت في
القوة والضعف فاذا فرضنا دليلا كانت مقدماته قليلة الا ان كل واحد منها كان مظنونا ظنا
ضعيفا او دليلا اخر ظنيا معارضا له ولكن مقدماته كثيرة الا ان كل واحدة منها كان مظنونا
ظنا قويا فالقوة الحاصلة من احد الجانبين بسبب قلة الكمية قد صير معارضا بضعف من الجانب الاخر
بسبب قوة الكيفية وقد يكون قوة الكيف في احد الجانبين ازيد من القوة الكمية في الجانب
الاخر حتى ان الدليل الظني الذي يكون كثير المقدمات قد يفيد ظنا اقوى من الظن
الحاصل من الدليل الذي يكون قليل المقدمات فاذن لا بد من اعتبار هذا التفصيل الذي ذكرناه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الظني الذي دل على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا اما القياس فالكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع اما
النص فطرق الترجيح فيه ما تقدم في القسم الثالث من هذا الكتاب واما الاجماع فان كانا
قطعيين لم يقبل الترجيح وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا لم يقبل الترجيح لان الاجماع
المعلوم مقدم على المظنون واما اذا كانا مظنونين فهذا يتفرع على جواز احداث اجماعات
مختلفة فيها عند المجتهدين كالاجماع الذي حدث عند قول البعض وسكوت الباقين
وثانيها الاجماع المنقول بطريق الاحاد فهذان القسمان في محل الترجيح واما الذي يقال
ان احدهما متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما وثبوته في
الاخر فلا نسلم ان هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم هذا الفصل بشيء وهو انه اذا تعارض
قياسان وكان وجود الامر الذي جعل علة للحكم في الاصل في احد القياسين معلوما وفي الاخر
مظنونا كان الاول راجحا لما بينا ان القياس الذي بعض مقدماته معلوم راجح على كل مقدماته
مظنون القسم الثالث الترجيح الحاصل بسبب الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل
وقد ذكرنا في كتاب القياس ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل اما الدليل النقلي او
العقلي اما الدليل النقلي فاما ان يكون نصا او ايماء اما النص فقد يكون بحيث لا يحتمل غير
العلية وهي الفاظ ثلثة وهي قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل انه كذا فهذا مقدم على جميع
الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير العلة ولكنه ظاهر جدا في العلة فالفاظ ثلثة وهي اللام
وان والباء وحرف اللام مقدم على ان والباء لان اللام ظاهر جدا في التعليل واما لفظة ان
فقد يكون للتاكيد ولفظ الباء قد يكون للالصاق كقوله كتبت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به
كقوله انا اقضي بالظاهر اما حيث [illegible] ولا ان يكون محكوما به كان مرادا به اللام
لانه اولى من ان يقال بعلية مجانسة واما الباء وان فانهما [illegible] اما الايماءات
ففيها ابحاث احدها انا بينا ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل لا يتوقف على كونه مناسبا
ولكن الوصف الذي يكون مناسبا راجح على ما لا يكون كذلك وثانيها ان الايماء الدالة اليقينية

راجح على ايماء الدلالة الظنية لما عرفت ان الدليل الذي بعض مقدماته يقيني والبعض ظني راجح
على ما يكون كل مقدماته ظنية واما اذا اثبتت علية الوصفين بايماء خبر الواحد فوجوه الترجيح
فيها ما ذكرناه في باب خبر الواحد وثالثها ان الجمهور اتفقوا على ان ما ظهرت عليته بالايماء
راجح على ما ظهرت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران وهذا فيه نظر وذلك لان
الايماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد وان يكون الدال على عليته امر سوى اللفظ ولما
تأملنا لم نجد شيئا يدل على عليتها الا احد امور ثلثة المناسبة والدوران والسبر على ما مر
شرح ذلك في باب الايماءات واذا ثبت ان الايماءات لا يدل الا بواسطة احد هذه الطرق الثلثة
كان الاصل لا محالة اقوى من الفرع فكانت كل واحد من هذه الثلثة اقوى من الايماءات ورابعها
انا قد ذكرنا ان اقسام الايماءات خمسة وكل واحد من تلك الاقسام يندرج تحته اقسام كثيرة
فاستقصاء القول في هذا الباب يقتضي ان يتكلم في تفاصيل كل واحد من تلك الاقسام الخمسة مع
ماهيته ثم يحكم في كل واحد من تلك الاقسام مع ما يشاركه في جنسه ومع ما هو خارج عن جنسه
لانه لا يبعد ان يكون احد الجنسين اقوى من الجنس الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من
بعض انواع القوي لكنا تركناها لطولها وكثرتها اما الطرق العقلية فقد ذكرنا منها ستة وهي
المناسبة والتاثير والشبه والدوران والسبر والطرد فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل
كل واحد من هذه الاجناس اما تفاصيل هذه الاجناس ففيه ابحاث احدها ان المناسبة اقوى
من الدوران وقال قوم الدوران اقوى وعبروا عن ذلك بان العلة المطردة المنعكسة اقوى مما
لا يكون كذلك لنا ان الوصف انما يؤثر في الحكم لمناسبته فالمناسبة علة علية العلة وليس تاثير
الوصف في الحكم لدورانه معه لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية لان العلة اذا كانت اخص
من المعلول كانت العلية منفكة من الدوران واذا كان كذلك كان الاستدلال بالمناسبة على
العلية اقوى من الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين الاول ان العلة المطردة المنعكسة
اشبه بالعلل العقلية فيكون اقوى والثاني انهم اجمعوا على صحة المطرد المنعكس ومن الناس
من انكر العلة التي لا يكون منعكسة والجواب عن الاول لا نسلم ان العكس واجب في العلل العقلية
وقد بينا في كتبنا العقلية سلمناه لكن لا نسلم ان الاشبه بالعلل العقلية اولى وعن الثاني ان ذلك
يقتضي ترجيح المناسب المطرد والمنعكس على المناسب الذي لا يكون مطردا او منعكسا واما
انه يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فلانه اذا وجد الدوران
بدون المناسبة فقد لا يحصل العلية كرائحة الخمر مع حرمته وثانيها ان المناسبة اقوى من التاثير
لانه لا معنى للتاثير الا كونه مؤثرا فيما يشاركه في جنسه اما كونه مناسبا هو الذي لاجله صار
الوصف مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال بالمناسبة على العلية اقوى من الاستدلال بالتاثير عليها
وثالثها ان السبر اما ان يكون قاطعا في مقدماته كان العدم متعينا وليس هذا من ترجيح

الطرق العقلية

اما اذا كان مظنونا في مقدماته كلها مثل ان يدل دليل ظني على ان الحكم معلل ودليل ظني ان العلة اما
هذا الوصف او ذاك ودليل ظني ان العلة ليست ذلك الوصف فيحصل هاهنا ظن ان العلة ليست
الا هذا الوصف فهاهنا العمل بالمناسبة اولى من العمل بهذا السبر وذلك لان الدليل الدال على
هذه المقدمات الثلث التي لا بد منها في السبر اما النص او الايماء او الطرق العقلية فان كان هو
النص فقد عارض تلك المقدمة بعينه وقد فرضناها ظنية هذا خلف وان كان الايماء فقد عرفت ان
الايماء مرجوح بالنسبة الى المناسبة واما الطرق العقلية فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة
مستقلة بانتاج العلية والسبر لا ينتج العلية الا بعد مقدمات كثيرة فالمثبت لتلك المقدمات ان كان
اما المناسبة او غيرها فان كان هو الاول كانت المناسبة اولى من السبر لان في اثبات الحكم بالمناسبة
يكفي المناسبة الواحدة في الانتاج وفي السبر لا بد من تلك المقدمات والكثرة دليل المرجوحية وان
كان الثاني كانت المناسبة اولى لان المناسبة علة لعلية العلية وغير المناسبة ليس كذلك فالتعليل
بالمناسبة على العلية اولى واما ان كان السبر مظنونا في بعض المقدمات مقطوعا في البعض
عاد الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة فيرجح فيها المناسبة اقوى من الشبه والطرد وذلك
واضح لا حاجة به الى الدليل فهذا هو الكلام في تراجيح هذه الستة العقلية بحسب الجنس ولنتكلم الان ‏(الطرق)
في انواع كل واحد منها مسئلة ترجيح بعض المناسبات على بعض اما ان يكون بامور عائدة
الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما القسم الاول فتقريره انك عرفت ان كون الوصف مناسبا
اما ان يكون لاجل مصلحة دنيوية او دينية والمصلحة الدنيوية اما ان يكون في محل الضرورة او في محل
الحاجة او في محل الزينة والتتمة وظاهر ان المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من
باب الحاجة والتي من باب الحاجة متقدمة على التي من باب الزينة ثم قد عرفت ان المناسبة التي
من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والاديان والاموال والانساب فلا بد من
بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاقسام على بعض ثم عرفت ان الوصف المناسب للحكم قد يكون
نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب
جنسه جنس الحكم ولا شك في تقدم الاول على الثلثة الاخيرة والثاني والثالث فيهما كالمتعارضين
ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فالمناسبة المتولدة
من الجنس القريب متقدم على المتولد من الجنس البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه
الاقسام قد يكون جلية وقد يكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن اليه في اول سماع
الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يلتفت الذهن عند سماع هذا الكلام
الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر واما الخفي فهو الذي لا يكون
كذلك ولا شك في تقدم الجلي على الخفي واما القسم الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض
بامور خارجة عنها فذلك على وجوه احدها ان المناسبة الثابتة بسبب الطرق اعني

الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة وثانيها
المناسبة الخالية عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان كانت لا تبطل
بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى التي لا يكون معارضة وثالثها التي يناسب الحكم من
وجهين راجح على ما لا يناسب الا من وجه واحد وعلته ظاهرة وايضا كلما كانت الجهات
اكثر كان ارجح مسئلة الدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين
لان احتمال الخطاء في الدوران الحاصل في الصورة الواحدة اقل من احتماله في الدوران الحاصل
في صورتين وانما قلنا ان احتمال الخطاء اقل لان الظن اقوى بان العلة العصير لم يكن مسكرا في
الزمان الاول فلم يكن محرما ثم صار مسكرا بعد ذلك فصار محرما ثم لما زالت المسكرية مرة اخرى
زالت الحرمة فهاهنا نقطع بان شيئا من الصفات الباقية في الاحوال الثلثة لا يصلح لعلية هذا
الحكم والا لزم وجود العلة بدون الحكم واما الدوران في الصورتين فنحو كما نقول الحنفي في مسئلة
الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجبت الزكوة فيه والثياب لما لم يكن ذهبا
لم تجب الزكوة فيه فهاهنا امكن القدح في علية الصفات الباقية مثل ما ذكرناه في الصورة الاولى
فثبت ان احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن اقوى مسئلة وقد ذكرنا ان
الشبه قد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في الصورة واختلفوا في الراجح والاظهر
ان الشبه في الصفة اولى لانها اشبه بالعلل العقلية القول في التراجيح الحاصلة بسبب دليل
الحكم في الاصل نقول هذا الطريق لا شك انه يكون شرعيا ثم ذلك الطريق اما ان يكون
في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فان
كان قطعيين معا استحال الترجيح فيهما لما عرفت وان كانا ظنيين فالدليل الدال عليهما
اما ان يكون لفظا او اجماعا او قياسا فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل الانواع
كل واحد من هذه الاجناس اما البحث الاول فيشتمل على مسئلتين احديهما قالوا القياس الذي
ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلائل اللفظية لقبول التخصيص
والتاويل والاجماع لا يقبلهما وهذا مشكل لانا حيث اثبتنا الاجماع فانما اثبتناه بالدلائل
اللفظية فالفرع كيف يكون اقوى من الاصل مسئلة قد تقدم في باب القياس
ان الحكم في الاصل لا يجوز ان يكون مثبتا بالقياس وان كان قد جوزه قوم فالمجوزون
اتفقوا على ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالقياس ان ذلك القياس لا يتفرع على قياس
اخر الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء الى اصل ثبت حكمه بالنص واذا كان كذلك فالنص
اصل للقياس الذي اصله راجح على الفرع البحث الثاني في تفاصيل انواع كل واحد من
هذه الاجناس الثلثة فنقول اما الدلائل اللفظية فاما ان يكون متواترة او احادا فان
كانت متواترة لم يكن ترجيح بعضها على البعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت احادا

القول في الترجيح الحاصل بسبب دليل الحكم

امكن ترجيح بعضها على البعض بما في المتن وما في الاسناد وتلك الوجوه قد ذكرناها فيما تقدم
فلا فايدة في الاعادة وبالجملة فكلما كان ثبوت الحكم مقطوعا به وفي الاخر مظنونا كان الاول
اولى لما تقدم ان القياس الذي بعض مقدماته مقطوع والبعض مظنون راجح على كل مقدماته
مظنون وايضا فاذا ثبت الحكم في احد الاصلين بالخبر المتواتر فهو راجح على ما ثبت بالخبر الواحد
ولكن بشرط التساوي في الباقي ولو ثبت الحكم في الاصلين بخبر الواحد فالذي هو مدلول الحقيقة
راجح على ما هو مجازه القول في التراجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وهو على وجوه احدها القياس
الذي يوجب حكما شرعيا راجح على ما يوجب حكما عقليا لان القياس دليل شرعي فيجب ان يكون حكمه
شرعيا وثانيها لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ مرتين ولو قدرنا
تقدم العقلي لزم النسخ مرة واحدة فان قلت كيف يجوز ان نستخرج من اصل عقلي علة شرعية
قلت يجوز ذلك اذا لم ينقلنا عنه الشرع فنستخرج العلة التي لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع اما اذا
كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقيل انهما يستويان لما ذكرنا في باب
ترجيح الاخبار انه لابد وان يكون احدهما عقليا وثانيها الترجيح لكون احد الحكمين في الفرع
حظرا فذلك الحظر اما ان يكون شرعيا او عقليا فلو نحظر اجهة الرجحان في كونه عقليا
جهة المرجوحية فيجب الرجوع الى ترجيح اخر ولابد في الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا
على ما تقدم وثالثها ان يكون حكم احدى العلتين العتق وحكم الاخرى الرق فالمثبتة للعتق
اولى لان العتق مزيد قوة والثابت وفق الاصل ورابعها اذا كان حكم احدهما في الفرع
اسقاط الحد وحكم الاخرى اثباته فالمسقط اولى لان ثبوته على خلاف الاصل فان قلت
المثبت للعقوبات حكما شرعيا والرافع حكما عقليا والمثبتة للحكم الشرعي اولى قلت
والجواب ان الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا ولذلك لا يجوز
نسخه الا بما ينسخ الحكم الشرعي وخامسها الترجيح بكون احد حكمي العلة ازيد من حكم الاخرى
نحو ان يكون حكم احدهما الندب وحكم الاخرى الاباحة فالمثبت للندب اولى لان في
الندب معنى الاباحة ومزيد عليه فكانت اولى اذا كانت الزيادة شرعية وسادسها
العلة اذا كان حكمها الطلاق كانت راجحة لما ثبت في قوة الطلاق وسابعها القياس
على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس على الحكم الوارد بخلاف
قياس الاصول وعلته كون الاول متفقا عليه والثاني مختلفا فيه ولان الاول خال
عن المعارض والثاني مع المعارض فيكون الاول اولى وثامنها القياس على اصل
اجمعوا على تعليل حكمه اولى مما لا يكون كذلك وعلته انه على التقدير الاول لا يكون احد
مقدمات القياس مختلفا فيه ومن يجوز الحكم في الاصل معللا اصلا يكون ذلك القياس راجحا
على ما لا يكون شيء من مقدماته مختلفا فيه وتاسعها الترجيح بشهادة الاصول للحكم وقد يراد

بشهادة الاصول ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد يراد بها دلالة الكتاب
والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذا وان كانت مرجحة بحيث لا يصح اثبات الحكم فلا يجوز
الترجيح بها وان تسمنا احتمال انه يجوز ترجيح القياس بها وعاشرها في الترجيح بقول الصحابي
لانه اعرف بمقاصد الرسول عليه السلام ولان ذلك اذا عضد احدى العلتين على الاخرى كما يرجح اخبار الاحاد
بعضها ببعض وحادي عشرها ان يلزم من ثبوت الحكم في الفرع محذور من تخصيص عموم او ترك
الظاهر او من حمل المجاز على حقيقته وفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول
لان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول تشهد بصحته واصول اخر تشهد
ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود التي تشهد بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدم ما
يشهد ببطلانه ومن هذا الباب ان يكون الحكم لازما للعلة في كل الصور فان من جوز تخصيص
العلة سلم ان العلة المطردة اولى من المخصوصة القول في التراجيح الحاصلة بسبب
مكان العلة وهو اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فان تشهد للعلة الواحدة اصول
كثيرة وذلك لان شهادة الاصل دليل على كون تلك العلة معتبرة وكل شهادة دليل مستقل
بالترجيح بالشهادات الكثيرة ترجيح بكثرة الدلايل واما الفرع ففيه صور احدها ان العلة
المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثرين خلافا لبعض الشافعية لنا ان المتعدية اكثر فايدة
ولانها متفق عليها والقاصرة مختلف فيها والاخذ بالمتفق اولى فكانت اولى احتج المخالف
بان المتعدية فرع الصحة والفرع لا يقوى الاصل والجواب لكنه قد يدل على قوته وثانيها
اذا كانت فروع احد العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هو اولى وقال اخرون لا يحصل به
الرجحان حجة الاولين انها اذا كثرت فروعها كثرت فوايدها فكانت اولى فان قلت
انما يكون اولى لو كثرت فوايدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع الى كثرة ما خلق الله
من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي قلت كثرة وجود الفرع ليس بامر شرعي لكن الفروع
لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكانت اولى احتج الاخرون بوجوه
الاول لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما لكان العمل باعم الخطابين اولى من اخصهما
الثاني المتعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقف صحتها على التعدية لزم الدور الثالث
كثرة الفرع يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي بخلاف كثرة
الاصول والجواب عن الاول انما يكون العمل باعم الخطابين اولى لان فيه طرح اخصهما
وليس كذلك العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح وترجيح احدهما يوجب طرح
الاخرى فكان طرح ما اقل فايدة اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم وثالثها العلة اذا كانت
مثبتة للحكم في كل الفروع فهي راجحة على ما يثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان
ان الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان لفظه يدل على كل واحد منها

وايضا فلانه يجب ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع فيقتضي ثبوته في النوا في ضرورة
ان لا فائدة في الفرق بهذه العلة العامة فانه يقام الادلة الكثيرة وانما العلة الحاصلة بالصورة
الواحدة فهي دليل واحد فقط فكان الاول اولى واما الراجع الى حصول الفرع معا فهو ان
يكون العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد بها الفرع الى ما ليس من جنسه
مثاله قياس الحنفية الحلي على الثياب في ان لا زكاة فيها اولى من قياسها على سائر الاموال لان الاول من
حيث الجنسية ثابتة بينهما وهذا اخر الكلام في الترجيح والله اعلم

الكلام في الاجتهاد

والنظر في ماهية الاجتهاد والمجتهد فيه وحكم الاجتهاد اما الاول
الاجتهاد وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في اي فعل كان فقال استفرغ وسعه
في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع
في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذه سبيل مسايل الفروع ولذلك
تسمى هذه المسايل مسايل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذه حال الاصول اما الثاني
في المجتهد وفيه مسايل مسئلة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون في احكام
الرسول ما صدر عن الاجتهاد وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه وقال ابو علي وابو
هاشم انه لم يكن متعبدا به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب فاما في احكام الدين فلا
وتوقف اكثر المحققين في الكل اما المثبتون فقد احتجوا باموراحدها عموم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وكان صلى الله عليه وسلم اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرايط القياس
وما يجب ان يحترز عنه وذلك يقتضي دخوله تحت الامر وكان مامورا بالقياس فكان فاعلا له والا لكان عاصيا
وثانيها انه اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك
الوصف في صورة اخرى فلا فائدة وان ظن ان حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الاصل
وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بداية العقول على ما قررنا في كتاب القياس
وهذا يقتضي ان يجب عليه العمل بالقياس وثالثها ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص
فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول بالاجتهاد
مع ان امته عملوا به لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جايز فان قلت فهذا يقتضي
ان لا يعمل الرسول الا بالاجتهاد لان ذلك افضل وايضا فلما وجب اتصافه بهذا المنصب
لو لم يجد منصبا اعلى منه لكن وجده لانه كان يستند في الاحكام وحيا وهذا المنصب اعلى من
الاجتهاد وذلك ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم لا يظهر فيه تاثير دقة الخاطر وجودة
القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يجز ان يكون الرسول عنه بالكلية ورابعها قوله
عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وهذا يوجب ان يثبت له درجة الاجتهاد ليرثوا عنه اذا ثبت
ذلك لهم ابتداء لم يكونوا وارثين عنه في ذلك فان قلت المراد به في اثبات لم كان الشرع

قلت انه يفيد من غير دليل وخامسها ان بعض السنن مضاف الى الرسول عليه السلام ولو كان الكل
بالوحي لم يبق لتلك الاضافة مزيد فائدة كما ان الشرايع اذا ثبتت كلها بالنص لظاهر الجلي الذي
لا يسبقونه البتة الى الاجتهاد لا يقال انه ذكر مذهب الشافعي ولا يقال انه مذهب الشافعي كوجوب
الصلوات الخمس اما الذي يثبت بضرب اجتهاد فانه يضاف اليه فكذا هاهنا اما الذي
يدل على انه كان مجتهدا في امر الحروب انه اجتهد في اخذ الفدا عن اسارى بدر وكان يراجع
في تلك الحالة وذلك لا يكون الا عن الاجتهاد ولما احتج المانعون باموراحدها قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى وثانيها ان بعض اصحابه يراجعه فيما يتوقف فيه ولو كان عن اجتهاد لرجعوا اليه
من الله فاسمع والطاعة ولا تلتبس بمنزلة نظيره فدل هذا على جواز مراجعته في اجتهاده
ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيما هو باجتهاده وثالثها ان الاجتهاد
لا يفيد الا الظن وانه عليه السلام كان قادرا على معرفته من الوحي فالقادر على تحصيل العلم لا يجوز
له الاكتفا بالظن كالعاين للقبلة لا يجوز له ان يعتمد العين ويجتهد فيها ورابعها ان مخالفته
عليه السلام في الحكم تكفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم ان المخالف في هذه
المسايل الشرعية لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد واخطا فيها فله اجر وحكم النص والمستوجب
للاجر لا يمكن تكفيره وخامسها لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف في شيء من الاحكام على الوحي
لان حكم العقل في الكل كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة له فعند وقوع الواقعة
التي ما يرد عليه فيها وحي كان مامورا بالاجتهاد فكان يتعين ان لا يتوقف لنزول الوحي لكنه عليه السلام
توقف فيهما كما في مسئلة الظهار واللعان وسادسها لو كان له الاجتهاد لجاز لجبريل عليه السلام
ذلك وحينئذ لا يعرف ان هذا الشرع الذي جاء به الى محمد عليه السلام من نص الله تعالى او من اجتهاد
جبريل والجواب عن الاول ان الله تعالى متى قال له متى ما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا
فها هنا العمل بالظن يكون عملا بالوحي لا بالهوى وعن الثاني انه يجوز مراجعته في الاراء والحروب
والاحكام خارجة عن ذلك وعن الثالث انا انما نجوز الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من
الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وعن الرابع انه لا نسلم ان مخالفة
الحكم وان كان مظنونا او لا الانه عليه السلام لما افتى به وجب القطع به كما قلنا في الاجماع الصادر
عن الاجتهاد وعن الخامس ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص فلعله عليه السلام
كان يتوقف لعله لما يعرف به ان الله تعالى لم ينزل فيه وحيا وعن السادس ان ذلك الاحتمال
مدفوع بالاجماع مسئلة اذا جوزنا له الاجتهاد فالحق عندنا انه لا يجوز ان يخطي
وقال قوم يجوز بشرط ان لا يقر عليه لنا انا مامورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت فلو
جاز عليه الخطا لكنا مامورين بالخطا وذلك ينافي كونه خطا احتج المخالف

يدل على جواز

لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وهذا يدل على انه اخطا فيما اذن لهم وقال تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم وقال عليه السلام لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا ابن الخطاب وهذا يدل على انه اخطا في اخذ الفدا ولانه تعالى قال انما انا بشر مثلكم فلما جاز الخطا على غيره جاز ايضا عليه ولان النبي عليه السلام قال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار فلولا جواز ان يقضي لاحد الخصمين بغير حق والا لما قال هذا ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فيجوز ان يغلط في اقواله كغيره من المجتهدين والجواب عن هذه الوجوه مذكور في الكتاب الذي صنفناه في عصمة الانبيا فلا فايدة في الاعادة والله اعلم مسئلة اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد الرسول عليه السلام فاما في زمان الرسول فالخوض فيه قليل الفايدة لانه لا ثمرة له في الفقه ثم نقول المجتهد اما ان يكون بحضرة الرسول عليه السلام او كان غايبا عنه اما الكاين بحضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لانه لا يمتنع ان يقول الرسول له قد اوحي الي انك مامور بان تجتهد ومامور بان تعمل على وفق ظنك ومنهم من احاله عقلا احتج عليه بان الاجتهاد في معرض الخطا والنص امن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الامن قبيح عقلا وجوابه ان الشرع لما قال له انت مامور بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان امنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون اتيا بما امر به اما وقوع التعبد به فمنع ابو هاشم وابو علي واجاز قوم بشرط الاذن وتوقف فيه الاكثرون احتج المانعون بوجهين الاول ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره لما اجتهدوا او بعده لنقل كما نقل اجتهادهم بعده الثاني ان الصحابة كانت ترجع في الحوادث الى الرسول عليه السلام ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لم يرجعوا اليه احتج القايلون بالوقوع بامور الاول انه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما امرهما ان يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة الثاني انه عليه السلام كان مامورا بالمشاورة لقوله تعالى وشاورهم ولا فايدة في ذلك الا جواز الحكم على حسب اجتهادهم والجواب عن الاول لعله قال اجتهدا في [غير] حضرة الرسول عليه السلام فلم ينقل العلة وايضا فقد نقل اجتهاد سعد بن معاذ وعمرو بن العاص وعن الثاني لعلهم رجعوا اليه ليظهر لهم فيه وجه الاجتهاد او لعلهم تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص وعن الثالث ان خبر سعد وعمرو انه خبر واحد فلا يجوز التمسك به الا في مسئلة عملية وهذه المسئلة لا تعلق لها بالعمل وعن الرابع ان ذلك في الحروب ومصالح الدنيا لا في احكام الشرع واما الغايب عن حضرة الرسول فلا شك في جواز ان يتعبده الله بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع وظن الفوت اما وقوع التعبد به فقال به الاكثرون والاعتماد فيه على خبر معاذ مسئلة

في شرايط المجتهد اعلم ان شرط الاجتهاد ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام وهذه المكنة مشروطة بامور احدها ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه لانه لو لم يكن كذلك لم يفهم منه شيا ولما كان اللفظ قد يفيد معناه لغة وعرفا وشرعا وجب ان يعرف اللغة والالفاظ العرفية والشرعية وثانيها ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد وما يقتضيه مع قرينته ان وجدت معه قرينة لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون عنى غير ظاهره مع انه لم يبينه قالت المعتزلة وذلك انما يعرف بحكمة المتكلم او بعصمته والحكم بحكمة الله تعالى مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه واما اصحابنا فانهم قالوا الشي وان كان جايز الوقوع عقلا لكنه قد يقطع بانه لا يقع كما يجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجبال ذهبا وتولد الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا هاهنا نحن وان جوزنا ان الله تعالى كل شي لكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها فلذلك امنا من وقوع التلبيس وثالثها ان يعرف تجرد اللفظ ان كان مجردا وقرينته ان كانت معه قرينة لانا لو لم نعرف ذلك لجوزنا في المجرد ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره ثم القرينة قد تكون عقلية وقد تكون سمعية اما القرينة العقلية فانها تبين ما يجوز ان يراد باللفظ مما لا يجوز واما السمعية فهي الادلة التي تقتضي تخصيص العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ او التي تقتضي تخصيص العموم في الاعيان بتعميم الخاص وهو القياس وحينئذ يجب ان يكون عارفا بشرايط القياس ليميز ما يجوز عما لا يجوز ثم هذه الادلة السمعية عامتها عقلية فلا بد من نقلها والنقل اما تواترا او احادا فلا بد وان يكون عارفا بشرايط كل واحد منهما ثم عند الاحاطة بانواع الادلة لا بد وان يكون عارفا بالجهات المعتبرة في التراجيح فان قال قايل فصلوا العلوم التي يحتاج المجتهد اليها قلنا قال الغزالي مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا بد من العلم بهذه الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمان واثنان متاخران فهذه ثمانية لا بد من شرحها اما كتاب الله تعالى فلا بد من معرفته وفيه تخفيفان احدهما انه لا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق منه بالاحكام وهو خمسماية اية وثانيهما انه لا يشترط حفظها بل ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب منه الاية المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق منها بالاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب وفيه التخفيفان المذكوران اذ لا يلزم معرفة ما يتعلق من الاخبار بالمواعظ واحكام الاخرة والثاني انه لا يلزمه حفظها بل ان يكون عنده اصل مصحح مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام واما الاجماع فينبغي ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وطريقه في ذلك ان لا يفتي الا بشي يوافق قول واحد من العلما

المقدمين او يغلب على ظنه انه وافقه متواتر في هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض
واما العقل فيعرف البراءة الاصلية ويعرف انا مكلفون بالتمسك بها الا اذا ورد ما يعرضنا عنها
من نص او اجماع او قياس على شرايط الصحة فهذه هي العلوم الاربعة واما العلمان
المقدمان فاحدهما شرايط الحد والبرهان على الاطلاق ومنها معرفة النحو واللغة والتصريف
لان شرعنا عربي لا يمكن التوصل اليه الا بفهم كلام العرب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ولابد من هذه العلوم القدر الذي يتمكن به المجتهد من معرفة الكتاب والسنة واما العلمان
المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو علم الجرح والتعديل
ومعرفة احوال الرجال واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسايط
امر متعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الايمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم
وامثالهما وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما ساير العلوم فغير
مهمة في ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا امكنه الاستدلال
بالدلايل الشرعية على الاحكام واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها
المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا فيه واعلم ان الانسان كلما كان
اكمل في هذه العلوم التي لابد منها في الاجتهاد كان منصبه في الاجتهاد اعلى واتم وضبط القدر
الذي لابد منه على التعيين كالامر المتعذر مسألة الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد
في فن دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم لنا انه ربما اعلم الحادثة من الفرايض
ان يكون اصلها في الفرايض دون المناسك والاجارات فمن عرف ما ورد من الايات والسنن
والاجماع والقياس في باب الفرايض وجب ان يتمكن من الاجتهاد فيها فان قيل لعل ثمة العلة
شرعية شيء ولكن النادر لا عبرة به كما ان المجتهد المطلق ولو بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون
قد شذ عنه شيء الركن الثالث المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي و
احترزنا بالشرعي عن العقليات ومسايل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي عن وجوب الصلوات
الخمس والزكوات وما اتفقت الامة عليه من جليات الشرع وقال ابو الحسين البصري المسألة
الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز
اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم
فيها لزم الدور الركن الرابع حكم الاجتهاد وفيه مسايل مسألة ذهب الجاحظ وعبيد
الله بن الحسين العنبري الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب ان اراد به مطابقة
الاعتقاد فان فساد ذلك معلوم بالضرورة وان اراد نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف
فاتفق ساير العلماء على فساد هذا القول حجة الجمهور وجوه الاول انه تعالى
وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن

العهدة الا بالعلم الثاني انا نعلم بالضرورة انه عليه السلام امر اليهود والنصارى بالايمان به وذمهم
على اصرارهم على عقايدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ويقتله ونعلم قطعا
ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة عرفوا دين ابايهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة
الرسول عليه السلام وصدقه والايات الدالة على الذم بقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم وعلى الجملة ذم المكذبين لرسول الله
من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة احتج الخصم عن الاول فانا لا نسلم بانه تعالى
وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها وكيف نقول ذلك ونرى الخلق
مختلفين في الاديان والعقايد في زمان وفاة الرسول واذا نظرنا في ادلة المختلفين في هذه
المسايل وانصفنا لم نجد واحدا منهم مكابرا فانا انما نقطع العقل بفسادها ثم لما ذكرتم لكن
لا نسلم ان ذلك يقتضي كونهم مامورين بالعلم ولم لا يجوز ان يقال انهم امروا بالظن الغالب سواء
كان مطابقا او غير مطابق وعلى هذا التقدير يكون الاتي به متعذرا ثم الذي يدل على ان التكليف
لا يقع الا بالظن الغالب وجهان الاول ان اليقين التام المتولد من الدليل المركب من المقدمات اليقينية
تركيبا معلوم الصحة بالبديهة ان امكن فهو عزيز جدا لا يعرفه الا الفرد بعد الفرد فلا يجوز
ان يكون ذلك تكليفا لكل الخلق لانه عليه السلام قال بعثت بالحنيفية السهلة السمحة واي
حرج فوق ان يكلف الانسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في جميع
سنة والثاني انا كما نعلم بالضرورة ما كانوا متبحرين في دقايق الهندسة والهيئة والارتماطيقي
نعلم بالضرورة انهم ما كانوا عالمين بهذه الادلة والدقايق والجواب عن شبهات الفلاسفة مع انه عليه السلام
حكم بصحة ايمانهم فدل ذلك على ان التكليف ما وقع بالعلم سلمنا انهم كلفوا بالعلم في هذه الاصول
فلم قلت المخطي فيه معاقب ودعوى الاجماع فيه غير جايز لانه دعوى الاجماع في محل
الخلاف وعن الثاني انه عليه السلام كان يقطع بجهلهم بالحق او باصرارهم على ترك التعلم وطلب
الموضع ثم فعله عليه السلام لما بالغ في ارشادهم الى الحق ثم انهم لم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا
باللهو والطرب اصروا على ترك الطلب فقتلهم واما من بالغ في الطلب والبحث ولكن عجز عن
الوصول فلم قلتم انه عليه السلام قتل مثل هذا الانسان سلمنا انه قتله لكن لم قلتم انه لابد وان يكون
معاقبا وعن الثالث ان ذم الكافر والكفر في اصل اللغة هو الستر والستر لا يتحقق الا في حق
المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او في حق المقلد المصر الذي يعرف بنفسه انه لا يعرف
الدليل على صحة الشيء ثم انه يقول به فاما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب فلم يصل
فهذا لا يكون ساترا لشيء ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجوا على صحة قولهم بان الله تعالى
رحيم كريم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة
حتى انه لو احتاج الى اداء يتعب في نفسه او في ماله في طلب الماء سقط عنه فرض الوضوء

ورأيت له التيم بهذا الكريم الرحيم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظيم فضله أن يعاقب من أفنى طول
عمره في الفكر والبحث والطلب هذا حاصل كلامهم إلا أن الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع
على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف مسألة اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام
الشرعية وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى
قبل الاجتهاد فيها حكم معين أو لا يكون فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال كل مجتهد
مصيب وهم جمهور المتكلمين منا كالأشعري والقاضي أبي بكر ومن المعتزلة
كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم ثم اختلفوا إما أن يقال إنه وإن لم يوجد في الواقعة
حكم إلا أنه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم إلا به أو لا والأول هو القول بالأشبه وهو منسوب
إلى كثير من المصوبين والثاني هو قول الخلص من المصوبين أما إن قلنا إن في الواقعة حكما
معينا عند الله تعالى فذلك الحكم إما أن لا يكون عليه أمارة ولا دلالة أو عليه أمارة ولا دلالة
فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي أنه قال في كل واقعة ظاهرة والإحاطة
ولكن ما كلفنا بالإحاطة وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق
فلمن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثم خاف عنه أجر واحد وذلك الأجر على ما تحمل من الكد في
الطلب على نفس الحكم أما القول الثاني وهو أن عليه دليلا ظنيا فهنا أيضا قولان
أحدهما أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه ولذلك كان المخطئ معذورا ومأجورا
وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله وثانيهما أنه مأمور بطلبه
أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر فهناك يتغير التكليف ويصير مأمورا بالعمل بمقتضى
ظنه ويسقط عنه الإثم تخفيفا أما القول الثالث وهو أن عليه دليلا قاطعا فهؤلاء اتفقوا
على أن المجتهد مأمور بطلبه لكنهم اختلفوا في موضعين أحدهما أن المخطئ هل يستحق الإثم و
الباقون اتفقوا على أنه لا يستحق الثاني أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الأصم ينقض
وقال الباقون لا ينقض هذا تفصيل المذاهب والذي نذهب إليه أن لله تعالى في
كل واقعة حكما معينا لنا وجوه الأول أن أحد المجتهدين إذا اعتقد رجحان
الأمارة الدالة على الثبوت والمجتهد الثاني اعتقد رجحان الأمارة الدالة على العدم
فنقول أحد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فأحد هذين الاعتقادين
منهي عنه بيان الأول أن إحدى الأمارتين إما أن تكون راجحة على الأخرى أو لا تكون
فإن كانت إحداهما راجحة على الأخرى كان اعتقاد رجحانها صوابا أما اعتقاد رجحان
الجانب الآخر يكون غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ وإن لم تكن إحداهما راجحة على
الأخرى كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فعلى كل التقديرات لا يكون
الاعتقادان مطابقين بل أحدهما يكون بخلاف المعتقد فثبت أن كل مجتهد ليس بمصيب

بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا إحدى صور الخلاف فإن اكتفينا به جاز وإن أردنا
بيان أن الكل ليس بمصيب بمعنى أنهم ما أتوا بما كلفوا به قلنا الدليل عليه أن الاعتقاد الذي
لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل بإجماع الأمة غير مأمور به فثبت أيضا أن الكل ليسوا
مصيبين في الإتيان بالمأمور به فإن قيل لا نسلم أن أحد الاعتقادين خطأ قوله إن أحدهما
اعتقد أن إحدى الأمارتين راجحة وذلك خطأ قلنا اعتقد أنها راجحة لكونه راجحا في نفسه أو لكونه
راجحا في ظنه م ع ... أن المجتهد لا يعتقد كون أمارته راجحة على أمارة صاحبه في نفس الأمر
لكنه يعتقد كونها راجحة في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فكان الاعتقاد مطابقا للمعتقد
غايته أنه لم يوجد الرجحان الخارجي لكن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني
فثبت أن كل واحد من الاعتقادين يمكن أن يكون صوابا سلمنا أن كل واحد منهما اعتقد الرجحان
في نفس الأمر لكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز خلافه فلم قلت إن اعتقاد الخطأ إذا وجد معه
هذا التجويز يكون منهيا عنه ويصح عليه الجهل فإنه اعتقاد مخالف للمعتقد مع الجزم والجواب
قوله اعتقد كونه راجحا في ظنه أو في نفس الأمر قلنا الرجحان في الذهن إما أن يكون نفس اعتقاد
رجحانه في الخارج أو أمرا منشأ الاعتقاد لأنا نعلم بالضرورة أنا لو اعتقدنا في الشيء كون وجوده مساويا
لعدمه مع هذا الاعتقاد يمتنع أن يكون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فعلمنا أنه
لا بد عند حصول الظن من اعتقاد كونه راجحا في نفسه أما لأن الظن نفس هذا الاعتقاد
أو لأنه لا ينفك عنه وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل قوله هذا الاعتقاد وإن كان غير
مطابق لكنه غير جازم قلنا بل هو جازم لأن اعتقاد كون الشيء أولى بالوجود غير اعتقاد كونه
موجودا واعتقاد كونه أولى بالوجود حاصل مع الجزم بأن هذا المجتهد يقطع بأن أمارته
نظرا إلى هذه الجهة أولى بالاعتبار وإن كان غير جازم بالحكم لكن الجزم بالأولوية لا يقتضي الجزم
بالوقوع كما أنا نقطع بأن الأولى بالغيم الرطب في زمان الخريف أن يكون ممطرا مع
أنه لا يوجد المطر وعدم المطر لا يقدح في تلك الأولوية مقطوع بها فكذا ههنا الطريقة
الثانية المجتهد إما أن يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق أو لا بناء على طريق والثاني باطل لأن القول
في الدين بمجرد التشهي باطل بإجماع المسلمين فإذن لا بد من طريق فذلك الطريق إما أن يكون
خاليا عن المعارض أو لم يكن خاليا عنه فإن كان خاليا عن المعارض تعين ذكره بإجماع الأمة
فيكون تاركه مخطئا وإن كان له معارض فإما أن يكون أحدهما راجحا على الآخر أو لا يكون
فإن كان أحدهما راجحا على الآخر وجب العمل بالراجح لأن الأمة مجمعة على أنه لا يجوز العمل
بالأضعف عند وجود الأقوى فيكون مخالفه مخطئا وإن لم يكن أحدهما راجحا فالحكم تعارض
الأمارتين إما التخيير أو التساقط والرجوع إلى غيرهما وعلى كلا القولين فالحكم معين فمخالفه
يكون مخطئا فثبت أن المصيب واحد على كل التقديرات فإن قيل لم لا يجوز أن

يكون مكلفا بالحكم لا عن طريق قوله الحكم في الدين بمجرد التشهي غير جائز قلنا عنه جوابان من وجوه احدها
منع الدليل او لم يوجد بيانه ان العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل ولا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
وفي هذه المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمامور به فيكون عاصيا
فيكون مستحقا للنار على ما قررناه في مسالة ان الامر للوجوب ولما اجمعوا على انه لا يستحق النار علمنا
انه لا دليل واذا لم يوجد الدليل جاز العمل بمجرد الحدس والتوهم كما اشتبهت عليه امارات القبلة
فانه يجوز له العمل بمجرد الحدس والوهم سلمنا ان الامر بالحكم بناء على طريق لكن لم لا يجوز ان يحصل
مقابلته طريق اخر ويكون احدهما راجحا على الاخر ثم انهم لم يجمعوا على وجوب العمل بالراجح قلنا العمل بالراجح
واجب على من علم ذلك الرجحان او لم يعلم وبيانه ان الامارات الراجحة يجب العمل بها على من اطلع
عليها اما من لم يطلع عليها جاز ان يكون تكليفه العمل بالاضعف فانه غير مستبعد في العقل ان
يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها ومتى كان كذلك
كان الله تعالى يخطر على قلب من مصلحته العمل باقواهما وجوه الترجيح ويشغل الاخر بنظر اخر فرتب
الامارات لان مصلحته العمل على اضعف الامارات والظن لكونها اقوى الامارات مع كونها في
نفسها اضعف الامارات الا ترى انه لا يمنع الظن بكون زيد في الدار وان لم يكن فيها واذا ثبت
ان هذه الذي قلناه جائز عقلا فالدليل على انه غير واقع والجواب قوله انا نعني العمل عند وجود الدليل
وهاهنا لا دليل قلنا الدليل على وجود الدليل ظاهر واجماع الامة على وجوب الترجيح بامور مخصوصة
لا حاصل له ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل الخفي والدليل
الظاهر قوله لم يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا القدر لرجحان القوي على الضعيف
اما ان يكون الاطلاع عليه ممكنا او لا يكون فان لم يكن ذلك لم يكن ذلك القدر معتبرا في حق المكلف
والا كان تكليفا بما لا يطاق فيكون القدر المعتبر من الامارات في حق المكلف متساويا بالاتحاد وان
امكن الاطلاع عليه فاما ان يجب على المكلف تحصيل العمل بتلك الامارة الى اقصى الامكان او لا يجب
فان كان الاول كان من لم يصل حد معرفتها الى اقصى الامكان تاركا للواجب فيكون مخطئا وهو الباب
فهو محال لانه اما ان يكون هناك حد ما متى لم يصل اليه لم يكن معذورا واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة
عليه واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان الاول وجب ان يكون من لم يصل الى ذلك الحد المعين
مخطئا ومن وصل اليه يكون مصيبا وهذا خلاف الاجماع لانه لم يدع احد من الامة حدا معينا في
الاجتهاد بحيث ان المجتهد متى لم يصل اليه كان مخطئا وغير معذور ومتى وصل اليه كان مصيبا
واما الثاني وهو ان لا يكون هناك حد معين بحيث لا يكون المخطئ عند بعض المراتب اولى من
بعض فاما ان لا يخطئ اصلا فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع التقصير مصيبا وهذا باطل
بالاجماع او يكون مخطئا الا اذا وصل الى النهاية الممكنة وهو المطلوب الطريقة الثالثة المجتهد
يستدل بشيء على شيء والاستدلال عبارة عن احضار العلم بامور يلزم من وجودها وجود المطلوب

واستحضار العلم بالشيء متوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال متوقف على وجود الدليل ووجود
ما يدل على الشيء متوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول والنسبة
بين الامرين متوقفة في الثبوت على ثبوت كل واحد منهما فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال
مرات والظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجته واثره فلو كان الحكم لا يحصل الا بعد الظن لكان
المتقدم على الشيء مراتب نفس المتاخر عن الشيء مراتب وهو محال الطريقة الرابعة المجتهد طالب
والطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت
الطلب واذا كان كذلك كان من خالف ذلك الحكم مخطئا فان قلت لا نسلم ان المجتهد طالب حكم
الله تعالى بل انما يطلب غلبة الظن ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك
السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم
لله عليك وانما حكمه يترتب على ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم قلت
المجتهد اما ان يطلب الظن كيف كان او ظنا صادرا عن النظر في امارة تقتضيه والاول باطل
باجماع الامة فثبت انه يطلب ظنا صادرا عن النظر في الامارة والنظر في الامارة متوقف على
وجود الامارة ووجود الامارة متوقف على وجود المدلول فثبت ان طلب الظن متوقف على
وجود المدلول بمراتب فلو كان وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور وهذا عين
ما قررناه في الطريقة الثالثة واحتج القائلون بانه لا حكم لله في الواقعة بامور احدها لو كان
في الواقعة حكم لكان اما ان يكون عليه دليل او لا والمعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين
ما يفيد اليقين او لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الحكم اما الملازمة فظاهرة و
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان المكلف متمكنا من تحصيل العلم او
الظن به فكان الحاكم بغيره حاكما بغير ما انزل الله تعالى فيلزم تكفيره لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون وتفسيقه لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
والقطع بانه من اهل النار لانه يكون تاركا لما امر الله به وتارك المامور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها
ولما اجمعت على فساد هذه اللوازم علمنا انه ليس على الحكم دليل فان قلت هذه العمومات
مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة فيكون التكليف باتباعها حرجا وذلك منفي لقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج قلت غموض ادلة هذه الاحكام لا يزيد على غموض ادلة المسائل
العقلية مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها وكان الخطأ كفرا او فسقا [illegible] انه لا يجوز
ان لا يكون عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز ومن
ما ذكرنا فساد القسمين ويلزم من فسادهما القطع بانه لا حكم في الواقعة البتة وثانيها
لو وجد الحكم لوجد عليه دليل قاطع لكن لم يوجد دليل قاطع فوجب ان لا يوجد الحكم البتة

بان المدارنة ومواز تقدير وجود الحكم اما ان يوجد عليه دليل او امارة او لا يوجد فان لم يوجد عليه دليل البتة
كان التكليف بذكر الحكم تكليف ما لا يطاق وان وجد عليه دليل فذكر الدليل اما ان يكون مستلزما لذلك
المدلول قطعا او ظاهرا او لا قطعا ولا ظاهرا والقسمان الاخيران باطلان اما انه لا يجوز ان لا يستلزم
قطعا ولا ظاهرا فالامر فيه ظاهر لان الذي يكون كذلك امتنع ان يكون صارفا الى تعيين المدلول
اما انه لا يجوز ان يستلزم ظاهرا فلان هذا الدليل اما ان يمكن وجوده بدون المدلول او لا يمكن فان لم يمكن
كان مستلزما له قطعا لا ظاهرا وان امكن وجود الدليل بدون ذلك المدلول في بعض الصور فلنفرض
استلزامه في صورة اخرى فلا يخلو اما ان يتوقف صيرورته مستلزما له على انضمام قيد اليه او لا يتوقف
فان توقف على انضمام قيد اليه كان المستلزم للمدلول ذلك المجموع لا ذلك الذي فرضناه دليلا
اولا وان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فذلك الشيء تارة ينفك عن المدلول واخرى يستلزمه من
غير انضمام قيد اليه البتة ولا تباين [illegible] فيلزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح
وانه محال واذا ثبت ان المستلزم هو ذلك المجموع وذلك المجموع ان امتنع انفكاكه عن المدلول
استحال ان يستلزم المدلول الا قطعا فاما ان يستلزمه وهو محال او يمتنع انفكاكه
عن المدلول فحينئذ يكون ذلك دليلا قطعيا لا ظاهرا فان قلت الدليل الظاهري هو الذي
يلزم كون المدلول اولى بالوجود ولونه غير منتهٍ الى الوجوب وهذا الشيء لازم له ابدا قلت
اولونه التي لا تنتهي الى حد الوجوب ممتنع لانه مع تلك الاولوية ان امتنع العدم فذلك هو الوجوب
وان لم يمتنع فتلك الاولوية يمكن حصولها مع الوجود تارة ومع العدم اخرى فرجحان احدهما
على الآخر يتوقف على انضمام قيد زائد لم يكن حاصلا اولا فيما في الرجحان وان لم يتوقف لزم
رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان القاطع ان الذي لا يستلزم الشيء قطعا
استحال ان يستلزمه بوجه من الوجوه لا ظنا ولا ظاهرا فثبت بهذه الوجوه انه لو وجد في الواقعة
حكم لكان عليه دليل قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انه ليس في الواقعة حكم البتة
وثانيها ان الامة مجمعة على ان المجتهد مأمور بان يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله تعالى الا ما امر
به فاذا كان مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا لانه نقطع انه عمل بما امره الله به
فوجب ان يكون كل مجتهد مصيبا وثالثها لو حصل في الواقعة حكم معين لكان ما عداه باطلا ولو
كان كذلك لزم امور اربعة احدها انه يلزم ان لا يجوز من الصحابة ان يولي بعضهم بعضا مع علمهم
بكونهم مخالفين لهم في مذاهبهم لان التمكين من ذلك تمكين من ترويج الباطل وانه غير جائز لكنه قد
وقع ذلك روي ان ابا بكر رضي الله عنه ولى زيدا مع انه كان يخالفه في الجد وولى علي
رضي الله عنه شريحا مع انه كان يخالفه في كثير من الاحكام وثانيها يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا
يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان ينقضوا احكام مخالفيهم وان ينقض الواحد منهم حكم نفسه الذي
رجع عنه لان كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة لكنه لم ينقل عن احد منهم انه نقض حكم غيره ولا حكم

نفسه عند رجوعه عنه ورابعها انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ في ذلك لا يكون كبيرا لانه
لا فرق بين ان يمكن غيره من ارتكاب الباطل من القتل واخذ المال ومن ان يقتل ويأخذ المال ويتصرف في
غير المستحق ابتداء في كونه كبيرة واوجب تفسيق فاعله والبراءة عنه ولما لم يوجد شيء من هذه اللوازم
الاربعة علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا فان قلت لم لا يجوز ان يقال كان ذلك الخطأ من باب
الصغائر فلا جرم لم يجب الامتناع من التولية والمنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا انه ليس
ثم لا يجوز ان يقال هذه الامور انما يلزم لو حصل في هذه المسائل طريق مقطوع به اما اذا كثرت
وجوه الشبه ومن احتمالات التأويلات وكثر الصحابة صار ذلك سببا للعذر وسقوط اللوم
سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بوجوه الاول ما روي عن الصحابة التصريح بالتخطئة روي عن
الصديق الاكبر انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني واستغفر الله
وعن عمر رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا والله الحق فحكم بحكم آخر فقال الرجل
هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا
ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن عمر وقال علي لعمر في قصة المجهضة ان قاربوك
فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطأوا وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ونقل عن جماعة من الصحابة انهم خطأوا
ابن عباس في انكار العول وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد الثاني ان الصحابة اختلفوا قبل العقد
لابي بكر فقال الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين فيه لانه نبه عليهم ان الائمة من قريش
ولم يلزم من ذلك الخطأ اظهار البراءة والتفسيق فكذا ههنا الثالث انهم اختلفوا في مانع الزكاة هل
يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف الحق ولم يوجب تفسيق النص
عمر فكذا ههنا واما قوله في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ فيها كبيرة
قلنا لا نسلم بانه لم لا يمتنع ان يكون احد قولي المختلفين صوابا على مذهبكم فلم لا يجوز ان يكون
الخطأ فيها صغيرا وقوله لا فرق بين القتل والغصب ابتداء وبين التمكين منه بالفتوى الباطلة
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون منشأ ذلك ما اشتبه الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق
قلت اما الجواب عن الاول فالذي يدل على انه لو كان خطأ لكان من الكبائر لا من الصغائر
ان تارك العمل به تارك للعمل المأمور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار وعن الثاني
ان غموض الادلة وكثرة الشبه ههنا اقل مما في العقليات مع ان المخطئ فيها كافر او فاسق
وعن الثالث فنقول ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل يدل على ان
هؤلاء الذين نقلتم عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من التوفيق وقد تقدم صرفه الى كون
الخطأ مجوزا لا معلوما فساده فاذن لا طريق في التوفيق الا ما ذكرناه فان قلتم وما نقلتموه
الى [illegible] ذلك لانا لا ندعي في كل الاختلافات في المسائل الشرعية [illegible] ما ذكرتموه

اما الثم فقد عرف الخطا في الاختلاف فيضركم ما ذكرتموه فيحمل التخطية على ما اذا وجد في المسالة
نص قاطع او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال وقوله ان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطا فمني ومن الشيطان معناه ان لم استقص في وجوه النظر والاستدلال لان الله
وان قصرت فمني ومن الشيطان واما المعارضة الثانية فجوابها ان الانصار ما سمعوا ذلك
الحديث فلا جرم لم يستحقوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل ولان كل واحد من المجتهدين
عرف حجة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطيا كان مصرا على الخطا بعد اطلاعه عليه فان
احد البينين عن الاخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانع الزكوة وقضية المجهضة وقوله
على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في الدماء والفروج حقا لم يجوز ان يكون
الخطا فيها صغيرا لا كبيرا قلنا قد ذكرنا الدليل على ان الخطا في هذا الباب لا يجب ولم يكون
كبيرا لانه روي انه عليه السلام قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب
بين عينيه ايس من رحمة الله وامثالها من الاخبار يشتد الوعيد لاحد لها يدل على انه لو كان
المنفي يحد او قاتل مخطيا لكان خطا كبيرة او صغيرة وخامسها لو كان المجتهد مخطيا لما حصل
القطع بكون الخطا فيه مغفورا وقد حصل ذلك فهو غير مخطي بيان الملازمة انه لو حصل
القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك الوقت اما ان يجوز المخطي كونه مخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز
ذلك فان لم يجوز ذلك كان ساهيا عن النظر الزائد فلم يكن مكلفا بفعله واذا لم يكن مكلفا
بفعله لم يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطيا وقد فرض مخطيا هذا خلف وان جوز
كونه مخلا بنظر زايد لم يخل اما ان يعلم في تلك الحالة انه معفو له اخلاله بذلك النظر الزايد
او لا يعلم فان علم ذلك لم يصح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها عفي له ما بعدها
ان قصر على اول المراتب لم يعف له ما بعدها وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يعفى له
ما بعدها ولا بمنزلة بعض تلك المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك المرتبة لكان معرى
بالعصيان لانه عالم انه مصر عليه في ترك النظر الزائد مع كونه عاصيا عليه ثبت انه لا
يعرف تلك المرتبة وان لم يعرفها جوز ان لا يعفى له اخلاله بما بعدها من النظر وجوز ايضا
في كل مخطي من المجتهدين انهم ما انتهوا الى المرتبة التي يعفى لهم ما بعدها وفي ذلك تجويز
كونهم غير مغفور لهم فثبت انه لو كان مخطيا لما حصل القطع بكونه مغفورا له لكنه حصل
القطع بذلك لانهم اتفقوا من لدن عصر الصحابة الى يومنا هذا ان ذلك مغفور فعلمنا
ان المجتهد ليس بمخطي وسادسها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
خير الناس في تقليد اعيان الصحابة وكان الصحابة مختلفين في المسائل فلو كان بعضهم
مخطيا في الحكم او في الاجتهاد لكان قد خيرهم في الخطاء والمصير اليه وانه لا يجوز وسابعها
قوله عليه السلام لمعاذ لما رتب الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويبه

مطلقا ولم يفصل بين حالة وحالة فعلمنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق والجواب عن
الاول ان على الحكم دليلا ظاهرا لا قاطعا فلم يلزم تكفير تاركه وتفسيقه بل تأثيمه قلنا عندنا
ان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان مكلفا بان يطلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب
عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطا ولم يصل الى ذلك الحكم وغلب على ظنه شي اخر تغير
التكليف في حقه وصار مامورا بان يعمل بمقتضى ظنه وعند هذا التغير يكون حاكما بما انزل الله
لا بغير ما انزل الله فسقط ما ذكروه من الاستدلال وهذا الحرف هو الجواب ايضا عن الحجة
الثانية لانا نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم كذا فانه مكلف بمقتضى ذلك
الظن وحكم الله تعالى في هذه الحالة في حقه ليس الا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه قبل خوضه في
الاجتهاد كان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه بعد الاجتهاد
ووقوع الخطا تغير التكليف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال وايضا فهذه الدلالة منقوضة بما اذا
كان النص موجودا في المسالة والمجتهد طلبه ولم يجده ثم غلب على ظنه مقتضى القياس
خلاف ذلك الحكم فانه مكلف في هذه الحالة بان يعمل بمقتضى ذلك القياس مع انعقاد الاجماع على
كونه مخطيا في هذه الصورة فما جعلوه جوابا عن هذه الصورة فهو جوابنا عما قالوه واعلم
ان المصوبة من منع من التخطية في هذه الصورة فالمعتمد ما قدمنا وهو الجواب ايضا عن الوجه
الثالث الذي ذكروه لانا انما نوجب البراءة والتفسيق لو كان عاملا بغير حكم الله لكنه عندنا
بعد الخطا مكلف بان يعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا بحكم الله تعالى فلا يلزم شي مما ذكروه
وعن الرابع ان المرتبة التي عندها يحكم بكونه معفورا هي ان ياتي بما يقدر عليه من غير
تقصير وعن الخامس انه معارض بقوله عليه السلام من اجتهد واخطا فله اجر واحد وايضا
فهو خبر واحد وما ذكرناه دلايل قاطعة فلا يحصل التعارض وهو الجواب بعينه عن الوجه
السادس واعلم انا نريد ان نتكلم في فروع القول بالتصويب مسئلة الذين قالوا
ليس في الواقعة حكم معين منهم من قال بالاشبه على التفسير الذي لخصناه ومنهم من لم يقل به وهو
الحق لنا ان ذلك الاشبه اما ان يكون هو العمل باقوى الامارات او غيره فان كان الاول
فاقوى الامارات اما ان يكون موجودا او لا يكون فان كان موجودا كان الامر به واردا
لاجماع الامة على وجوب العمل باقوى الامارات وحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه واردا و
قد فرضناه غير وارد هذا خلف وان كان اقوى الامارات غير موجود لم يكن الاشبه ايضا
موجودا لانا فرضنا ان الاشبه هو نفس اقوى الامارات واما ان ظن الاشبه شيئا غير العمل
باقوى الامارات فاما ان يكون مفسدة للمكلف او مصلحة له او لا مفسدة ولا مصلحة
والاول باطل لانه لم يقل احد من الامة انه يجب ان يكون في كل واقعة حكم او يقع
الله على الحكم لنص عليه مع انه يكون مفسدة واما الثاني وهو ان يكون مصلحة فلما ثبت

على الله تعالى رعاية المصالح او لا يجب فان وجب وجب عليه التنصيص على ذلك الحكم لتتم للمكلف
من استيفا تلك المصلحة وان لم يجب عليه رعاية المصلحة جاز منه تعالى ان ينص على غير ذلك الحكم
وذلك يبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه واما الثالث وهو ان يكون ذلك الاشبه
لا لمصلحة ولا لمفسدة فهذا انما يكون لو قلنا انه لا يجب عليه رعاية المصلحة وكل من قال بهذا القول
قال انه لا يتعين عليه ان يحكم على وجه معين بل له ان يحكم بما شاء وذلك يمنع من القول بتعيين الاشبه
احتج القائلون بالاشبه بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله
اجر واحد صرح بالتخطئة وهذه التخطئة ليست الا من جهة الحكم واتفق لانا قد دللنا على ان الحكم
ما بدا ان يكون ذلك كونه خطا في الحكم نفسه وهو الاشبه اما المعقول فهو ان المجتهد طالب
والطالب لا بد له من مطلوب ولما كان المطلوب معينا تقريرا والجواب ان ذلك الاشبه ان كان
هو العمل بالقول الذي امارته اقوى فهو وانما لو كان غيره فمع ان الله تعالى لم ينص عليه ولا نصب
عليه دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطيا بالعدول عنه وكيف تفضي اليه اذا لم يظفر اكنتم
تكليفا باصابته ولا سبيل له الى اصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول مسئلة
القايلون بالمصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب الكل يفضي الى وقوع منازعة لا يمكن
قطعها وهذا انما اذا نكح رجل امراة وكانا مجتهدين ثم قال انت باين ثم راجعها والزوج شافعي يرى
الرجعة والمراة حنفية ترى الكنايات بواين فها هنا الزوج يتمكن شرعا من وطيها
بالوطي والمراة بالامتناع وهذه منازعة لا يمكن قطعها فقال المصوبون هذا الاشكال وارد عليكم
ايضا فان اهل التخطئة منكم ساعدوا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه
مخطيا فهذا الالزام ايضا وارد عليكم ولما كان هذا الاشكال واردا على المذهبين وجب
ان يذكر تقسيما في هذه الحوادث النازلة بالمكلفين ليظهر انه لا مخرج فيها فنقول
الحادثة اما ان ينزل بمجتهد او مقلد وان نزلت بمجتهد فاما ان تختص او يتعلق بغيره
فان اختصت عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه فان استوت عنده الامارتان تخير بينهما او
اجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجري فيه الصلح نحو التنازع في
مال اصطلحا فيه او رجعا الى حكم يفصل بينهما ان وجد فان لم يوجد رضيا بان يحكم بينهما
ومن حكم له لم يكن له الرجوع عنه وان لم يجر الصلح فيه كما ذكرنا في مسئلة الكنايات فانهما يرجعان
الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن فان كان الحاكم لا يجوز
له ان يحكم اعتمد على غيره بل ينصب من يقضي بينهما وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه
عمل على ما افتي عليه المفتي فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الاورع فان استووا تخير
بينها وان كانت تتعلق بغيره عمل كما بيناه في المجتهدين مسئلة في نقض الاجتهاد
المجتهد اذا تغير اجتهاده فيبحث ان احدهما ان المجتهد كيف يعمل والثاني ان العامي

الذي عمل بفتواه كيف يعمل اما الاول فنقول المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح
امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده
او ما قضى بذلك فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به تاكد ولا يجوز
نقضه بتغير الاجتهاد وان كان الثاني لزمه تسريحها والا جرى استمتاعه على خلاف اجتهاده اما الثاني
وهو ما اذا استفتى العامي ومخبره بفتوى المفتي بان الخلع فسخ فاذا تغير اجتهاد المفتي فالصحيح
انه يجب عليه تسريحها كما لو تغير اجتهاده في القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول الى الجهة
الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه اتصل الحكم المجتهد فيه استقر واعلم ان قضاء القاضي لا ينقض
بشرط ان لا يخالف دليلا قاطعا فان خالفه نقضه والله اعلم

الكلام في المفتي والمستفتي

والنظر فيه يتعلق بالمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء القسم الاول في
المفتي وفيه مسايل مسئلة اذا افتى المجتهد مرة بما اداه اجتهاده اليه ثم سئل عن تلك الحادثة
فاما ان يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى
وان نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد وان اداه اجتهاده الى خلاف ما افتى به في الاول افتى بما اداه
اجتهاده اليه ثانيا ثم الاحسن ان يعرف من استفتاه اولا انه رجع عن ذلك القول لان
ذلك المستفتي انما يعول على قوله فاذا لم يكن هو قوله بل عمل المستفتي بعد ذلك عملا من غير
موجب روي ان ابن مسعود كان يقول بتحريم ام المراة انه مشروط بالدخول بالمراة ثم لقي اصحاب
رسول الله وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال
سالت اصحابي فكرهوا واما ان لم يستانف الاجتهاد ثم جاز له الفتوى لقائل ان يقول
لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به اولا كان طريقا قويا حصل الان ظن
ان ذلك الفتوى حق فجاز له الفتوى لان العمل بالظن واجب مسئلة اختلفوا في غير
المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير فنقول لا يخلو اما ان يحكي عن ميت او عن حي
فان حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت بدليل ان الاجماع لا ينعقد مع خلافه
حيا وينعقد مع موته وهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته فان قلت لم صنفت كتب
الفقه مع فناء اربابها قلت لفايدتين احدهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث
وكيفية بناء بعضها على بعض والاخرى معرفة المتفق عليه من المختلف فيه ولقايل ان يقول اذا
كان الراوي ثقة عدلا متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل
للعامي ظن صدقه ثم ان كان المجتهد عدلا ثقة فاما ذكر يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى
وحينئذ يتولد من هذين الظنين للعامي ظن ان حكم الله تعالى ما روي له مثلا الراوي الحي
عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب فوجب ان يجب على العامي العمل بذلك وايضا فقد انعقد
الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد

والاجماع حجة واما ان يحكي عن حي من اهل الاجتهاد فاما ان يكون سمعه منه مشافهة او
يرجع فيه الى كتاب او حكاية حاكٍ فان سمعه منه مشافهة جاز له ان يعمل به وجاز ان يعمل
الغير ايضا بقوله ولهذا يجوز للمراة ان تعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ويرجع في
الحكاية المفتاد عن الرسول في بيان المراد وان يرجع في ذلك الى حكاية من يوثق بقوله
فحكم ذلك حكم السماع وان رجع الى كتاب فان كان كتابا موثوقا به جرى مجرى المكتوب
من جواب المفتي في انه يجوز العمل به والا فلا لكثرة ما يتفق فيه من الغلط من الكتب المنسخ
الثاني في السنين مسألة يجوز للعامي ان يقلد المجتهدين في فروع الشرع خلافا
لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد دون ما ليس من مسائل
الاجتهاد لنا وجهان الاول اجماع الامة قبل حدوث المخالف لان العلماء في كل عصر لا ينكرون
على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم ان يسالوهم عن وجه اجتهادهم
الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وذلك باطل
بالاستدلال او بالتقليد والاستدلال باطل لانه اما ان يكون هو التمسك بالبراءة الاصلية
او التمسك بالادلة السمعية والاول باطل بالاجماع والثاني ايضا باطل لانه لو لزمه ان يستدل
لم يخل من ان يلزمه ذلك حين كمل عقله او حين حدثت الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما
ان الصحابة ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهدين في اول
ما يكمل عقله وثانيهما ان وجوب ذلك عليه يمنعه من الاشتغال بامور الدنيا وذلك سبب لفساد
العالم والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة
وذلك غير مقدور ولقائل ان يقول على هذا الوجه القائلون بانه لا يجوز التقليد في الشرع
لا يقولون بالاجماع ولا بالخبر الواحد ولا يجوزون التمسك بالظواهر المحتملة فاذا كان
كذلك سهل الامر عليهم بانهم قالوا فقد تقرر في عقل كل عاقل ان الاصل في الاشياء الاباحة
وفي المضار الحرمة فان جاء في بعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع الدلالة يوجب ترك ذلك
الاصل للعقل قلنا به وان لم يوجد ذلك وجب البقاء على حكم العقل اذا ثبت هذا فالعامي اذا
وقعت له واقعة فاما ان يكون فيه من الذكاء ما يعرف حكم العقل فيه وان كان في نهاية البلادة
نبهه المفتي على حكم العقل وليس لاحد ان يقول الاشتغال بذلك يمنعه عن عمل المعاش لانه اذا
جاز تكليفه في معرفة الادلة الدقيقة في مسائل الاصول ولا يمنعه عن المعاش فلان لا يمنعه معرفة
هذا القدر من طلب المعاش ثم اذا عرف العامي حكم العقل فان جاء في الواقعة نص وجب
ترك العمل بحكم العقل قاطع المتن قاطع الدلالة نبهه المفتي عليه ولا حاجة في فهم مثل هذا
النص الى التقليد انما يصعب على قول من يوجب العمل بالقياس وخبر الواحد اما من لا يقول
بذلك فلا صعوبة عليه البتة وايضا فهذه الدلالة لو صحت لوجب القول بجواز التقليد في

مسائل الاصول لانا نعلم ان الوقوف على تلك الادلة لا يحصل الا بعد الكد الكثير وكل من علم من
حال الصحابة انهم ما كانوا يلزمون من لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه وايضا الاشتغال
بتحصيل هذا العلم يمنع من الاشتغال بامر المعاش اجابوا بان الذي يجب على المكلف معرفة
ادلة التوحيد والنبوة على طريق الجملة لا على طريق التفصيل ومعرفة تلك الادلة على سبيل الجملة
امر سهل يحصل بادنى سعي بخلاف الاجتهاد في فروع الشرع فانه لا بد من علوم كثيرة وهي
غير سهلة جدا واعلم ان هذا الفرق انما يتخلص اذا سلمنا لهم الفرق بين صاحب الجملة وصاحب التفصيل
وعندي ان هذا الفرق باطل وذلك لان الدليل اذا كان مثلا مركبا من مقدمات عشر فالمستدل
ان كان عالما بها باسرها وجب حصول العلم النظري لا محالة وان امتنعت الزيادة عليها لان تلك
المقدمات العشر اذا كانت مستقلة بالانتاج فلو انضمت مقدمة اخرى اليها استحال ان
يكون اثر البتة واما ان لا يحصل العلم باسرها مثل ان يحصل العلم ببعضها دون البعض فالمقدمة
العاشرة معلومة بالضرورة ولا بالدليل كانت مقبولة على سبيل التقليد فيكون النتيجة المتولدة من
مجموع تلك العشرة تقليدا لا يقينا فثبت ان التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة
مثاله انهم يقولون ان صاحب الجملة يكفيه ان يستدل بحدوث الحوادث في العالم من الرعد و
البرق والحر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي لانا نقول هذه الحوادث لا بد لها من
موثر وذلك الموثر يجب ان يكون فاعلا مختارا اما المقدمة الاولى فمعلومة للعوام واما الثانية
فغير معلومة لهم لانهم لما ثبت ان ذلك الاثر لموثر موجب لم يجب اسناده الى المختار فاذا قطع
العامي بان ذلك الموثر يجب ان يكون مختارا من غير دليل دل عليه كان مقلدا في هذه المقدمة
واذا كان مقلدا فيها لم يكن محققا في النتيجة وايضا اذا راى حدوث فعل خارق للعادة
على يد مدعي النبوة فلو قطع عنده بصدق نبوته كان ذلك تقليدا لان قبل الدليل يجوز ان يكون الحادث
ليس بفعل الله تعالى بل فعل غيره من الرسول او خاصية ادوية او فعلا من افعال الجن وبتقدير
ان يكون فعلا لله تعالى لكن يجوز ان لا يكون له فيه غرض ولئن كان له فيه غرض جاز ان يكون
ذلك الغرض شيئا سوى التصديق فلو قطع العامي بان ذلك الفعل الخارق للعادة لا بد وان يكون
دالا على صدق المدعي من غير دليل دل على فساد هذه الاقسام كان مقلدا في اعتقاد هذه
المقدمة فلم يكن محققا في النتيجة ايضا فظهر بهذا فساد ما قالوه من الفرق بين صاحب الجملة و
صاحب التفصيل وحينئذ لا يبقى الا احد امرين اما ان يقال بان الاحاطة بادلة اصول الدين
على تفصيلها وتدقيقها امر سهل هين وذلك مكابرة واما ان يقال فيه جواز التقليد كما جوزوا
في فروع الشرع بالتقليد وحينئذ لا يبقى بينهما فرق البتة احتج منكرو التقليد في امور
الشرع بامور احدها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وثانيها ان الله تعالى
ذم اهل التقليد بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وثالثها قوله عليه السلام طلب العلم فريضة

على كل مسلم ومسلمة ثم اتفقنا على خروج بعض العلوم عن هذا العموم فيبقى العلم بفروع الشرع
داخلا فيه ورابعها القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من منع من
التقليد وما يفضي ثبوته الى عدمه كان باطلا وخامسها قوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر
لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا وسادسها ان العامي اذا ابتلي بامر حمل المفتي وتسعه فيكون
قاطعا بالمفسدة وسابعها انه لو جاز التقليد في فروع الشرع لكان ذلك لانه لما حصلت
له امارات توجب ظن صدق المفتي وهذا المعنى قائم في الاصول فوجب الاكتفاء بالفتوى في
الاصول ايضا والجواب عن الاول انه منقوض بكل ظن وجب العمل به في احوال الدنيا وفي
المعاملات وفي الشهادات وخبر الواحد وعن الثاني ان الذين علموا وجوب العمل بها وعن السادس
ذكر الوجوه الذي يقوم واما الدليل على ان العامي له ان يقلد في مسائل الاجتهاد وغير مسائل
الاجتهاد انا لو كلفناه ان يفصل بين المسائل لما قدر الا بعد ان يكون من اهل الاجتهاد
لانه انما يفصل بينها اهل الاجتهاد فيعود المحذور المذكور واحتج المخالف بان ما ليس
من مسائل الاجتهاد فالحق فيه واحد فلو جوزنا فيها ان يقلد من حاد عن الحق وليس كذلك مسائل
الاجتهاد ولان كل قول فيها حق والجواب انه لا يامن ايضا في مسائل الاجتهاد
ان لا يجتهد المفتي او يقصر في اجتهاده او يعتمد خلاف اجتهاده وان سلم ان مصلحة العامي
ان يعمل بما يعينه المفتي قلنا فاذن ذلك الامر في تقليده فيما الحق فيه واحد وان كان غير مصيب
مسئلة في شرائط الاستفتاء اتفقوا على انه لا يجوز له الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه
ان من يفتيه من اهل الاجتهاد ومن اهل الورع وذلك انما يكون اذا راه منتصبا للفتوى
بمشهد الخلق ويرى اجماع المسلمين على سؤاله واتفقوا على انه لا يجوز للعامي ان يسأل
من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
ثم هاهنا بحث وهو ان الاجتهاد في العلم والورع لان ذلك طريق قوة ظنه يجري مجرى قوة
ظن المجتهد وقال اخرون لا يجب عليه هذا الاجتهاد لان العلماء في كل عصر لا ينكرون
على العوام ترك النظر في احوال العلماء ثم بعد الاجتهاد اما ان يحصل ظن الاستواء مطلقا
او ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه فان حصل ظن الاستواء مطلقا
فهاهنا طريقان احدهما ان يقال هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء امارتي الحل
والحرمة والاحسن ان يقال بتقدير الوقوع يسقط عنه التكليف لانا جعلنا له ان يفعل ما يشاء
واما اذا حصل ظن الرجحان مطلقا تعين العمل به واما اذا حصل ظن رجحان كل واحد منهما
على صاحبه من وجه دون وجه فهاهنا صور احدها ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم
فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب ولهذا قدم في
الامامة في الصلوة وثانيها ان يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين فهاهنا وجب الاخذ

علم لامن

بقول الادين وثالثها ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فقيل يجب الاخذ بقول الادين
والاقرب ترجيح الاعلم لان الحكم مستفاد من علمه لا من دينه فان قلت العامي لما اعتبر بالظواهر
وتقديم المفضول على الفاضل فان جاز له ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء على بعض
فليجز له ان يحكم في نفس المسئلة بما يقع له ابتداء والا فاي فرق بين الامرين قلت من مرض له طفل
وليس هو بطبيب فان سقاه دواء برايه كان متعديا مقصرا ولو راجع طبيبا لم يكن مقصرا فان
كان في البلد طبيبان وقد اختلفا في الدواء فخالف الافضل عد مقصرا ثم انه يعلم فضل احدهما
بتواتر الاخبار وبادعان المفضول له وبامارات تفيد غلبة الظن بكونه احق العلماء
الاعلم الافضل بالتسامع وبالقراين دون البحث عن نفس العلم والعامي اهل له فلا ينبغي ان
يخالف الظن بالتشهي مسئلة الرجل الذي يترك الاستفتاء اما ان يكون عاميا صرفا او عالما
لم يبلغ درجة الاجتهاد او عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان عاميا صرفا جاز له الاستفتاء
على ما تقدم وان كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد فالاقرب انه يجوز له الاستفتاء وان كان
عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فهاهنا اتفقوا على انه لا
يجوز للعالم تقليد العالم الميت وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفين الثوري بجوازه
مطلقا ومن الناس من فصل وذكروا فيه وجوها احدها انه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد
الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعي وثانيها انه يجوز تقليد العالم الاعلم
وهو محمد بن الحسن وثالثها انه يجوز التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به ورابعها انه يجوز له فيما
يخصه اذا كان يخشى لو اشتغل بالاجتهاد لفات الوقت وهو قول ابن سريج لنا وجهان
الاول ان هذا المجتهد امر بالاعتبار في قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وما اتى به فيكون
تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار ترك العمل به في حق العامي لعجزه عن الاجتهاد
فيبقى معمولا به في حق المجتهد الثاني انه متمكن من الوصول الى حكم المسئلة بفكره فوجب ان
يحرم عليه التقليد كما في الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على
الاحتراز عنه فان قلت المعتبر في الاصول اليقين وانه لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع فان
المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولذلك جاز للعامي ان يقلد في الفروع دون
الاصول وايضا فما ذكرتموه ينتقض بقضاء القاضي فانه لا يجوز خلافه وان كان متمكنا من
معرفة الحكم بانه لا معنى للتقليد سوى انه يجب العمل عليه من غير حجة وينتقض ايضا بما ورد
من جهة الرسول فانه متمكن من الوصول الى حكم المسئلة مع انه يجوز له ان يعمل بما اخبر
عن الرسول عليه السلام قلت اما الجواب عن الاول فهو انا انما اوجبنا على المكلف
تحصيل اليقين لانه غير متعذر والدليل حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطأ المحتمل
في الظن الضعيف وعن الثاني انه لما دلت الدلالة على ان الحكم الذي يقضي القاضي به

لا يمكن تحصيله بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل عملا بذلك الدليل وعن الثالث انا لا نسلم جواز
الاكتفاء بالسؤال عن غير الرسول عند القدرة على السؤال عنه احتج المخالف بامور احدها
قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب ان يجوز
له السؤال وثانيها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر والعلماء من اولي الامر
لان امرهم ينفذ على الامراء والولاة وثالثها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية اوجب الحذر بانذار
من تفقه مطلقا فوجب على العالم قبوله كما وجب على العامي ذلك ورابعها اجماع الصحابة روي
ان عبد الرحمن قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل ذلك وكان ذلك بن عوف
بمشهد من عظماء الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قيل … ان عليا خالفه
قلت انه لم ينكر جوازه لكنه لم يفعله ونحن لا نقول بوجوبه بل بجوازه … انه لم يشرع
فيه الاجتهاد فجاز لمن لم يكن عالما به تقليد من علمه كالعامي وخامسها وجوب العمل بالظن ونقول
المفتي وسادسها اجمعنا على انه يجوز للمجتهد ان يقبل خبر الواحد عن مجتهد اخر بل عن عامي وانما
جاز ذلك اعتمادا على عقله ودينه فها هنا اذا اخبر المجتهد عن نتيجة اجتهاده بعد استفراغ
الوسع والطاقة فلان يجوز له العمل به كان اولى وسابعها ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى
العمل بقول مجتهد اخر فقد حصل له ظن انه حكم الله تعالى وذلك يقتضي ان يحصل له ظن
انه لو لم يعمل به لاستحق العقاب فوجب ان يجب العمل به دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول
ان ظاهر الاية يقتضي وجوب السؤال وانه غير واجب اتفاقا وايضا فقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون
يقتضي ان يجب على المجتهد بعد اجتهاده استفتاء غيره لانه بعد اجتهاده لم يعلم بل هو ظان
وبالاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه امر بالسؤال وليس فيه تعيين ما عنه السؤال فنحن نحمله
على السؤال عن وجه الدليل وعن الثاني ان الاية وان دلت على وجوب الطاعة في الاقضية
والاحكام والدليل على ان الاية لا تتناول محل النزاع انها لو تناولته لوجب ذلك التقليد و
بالاجماع التقليد غير واجب وعن الثالث ان الاية تدل على وجوب الحذر عند انذار لا عند
كل انذار ونحن نقول به فانا نوجب … وعن الرابع انه يحتمل ان يكون المراد
من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل والانصاف والانقياد للحق والبعد عن حب الدنيا
وعن الخامس هو ان العامي عاجز فجاز له العمل بالتقليد والعالم ليس بعاجز وعن
السادس ان المفتي … اجتهاده … واذا تمسك المجتهد ابتداء كان الاحتمال
… اذا لم … غيره وعن السابع ان مجرد الظن واجب العمل به لكن اذا لم … دليل
يمنع … عنه وما ذكرناه من الدلائل السمعية يوجب العدول عن هذا الظن مسئلة
لا يجوز التقليد في اصول الدين لا للمجتهد ولا للعوام وقال كثير من الفقهاء بجوازه لنا ان
تحصيل العلم في اصول الدين واجب على الرسول فيجب ان يجب علينا ايضا قلنا انه كان واجبا

على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وانما قلنا انه لما وجب عليه وجب ايضا على امته
لقوله تعالى فاتبعوه فان قيل لا نسلم انه يمكن ايجاب العلم بالله وذلك لان المأمور ان لم يكن
عالما بالله فحال ما لا يكون عالما بالله استحال ان يكون عالما بامر الله وحال ما يمتنع كونه
عالما بامر الله يمتنع كونه مأمورا من قبله والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق وان كان عالما بالله
استحال امره به لان تحصيل الحاصل محال سلمنا ان الرسول كان مأمورا بذلك فلم قلت يلزم
كون امته مأمورين به وما ذكرتم من الدليل معارض بامور احدها ان الاعرابي الجلف العامي
كان يحضر ويتلفظ بكلمة الشهادة وكان الرسول صلعم يحكم بصحة ايمانه وما ذاك الا التقليد
وثانيها ان هذه الدلائل لا يمكن الاطلاع عليها الا بعد ممارسة شديدة وانهم ما مارسوا
شيئا من هذا العلم فيمتنع اطلاعهم عليه واذا كان كذلك تعين التقليد وثالثها انه عليه السلام
لم يقل لاحد ممن يتلفظ بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث الاجسام وانه تعالى مختار لا موجب
فدل هذا على ان حضور هذه المسائل بالبال غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما ومنهم
من عول في المسئلة على طريقة اخرى فقال اجمعنا على انه لا يجوز الا التقليد المحق لكنه لا يعلم
محقا الا اذا عرف بالدليل ان ما يقوله حق فاذن لا يجوز له ان يقلد الا بعد ان يستدل ومتى كان
مستدلا امتنع كونه مقلدا فيقال لهم هذا … معارض بالتقليد في الشرعيات فانه لا يجوز
له تقليد المفتي الا اذا كان المفتي قد افتى بناء على دليل شرعي فان … الطريقة كان …
احتياطا ان ذلك الخطأ محطوط عنه قلت لم لا يجوز مثله في مسائل الاصول واعلم
ان هذه المسائل دقيقة مذكورة في كتبنا الكلامية والاولى في هذه المسئلة على وجه
وهو ان تعالى دل في القرآن على ذم التقليد لكن بينت جواز التقليد في الشرعيات فوجب
صرف ذلك الذم الى التقليد في الاصول والله اعلم واذ قد فرغنا … تعالى بفضله
في كلماتي في جميع ابواب اصول الفقه فلنتكلم الان فيما اختلف فيه المجتهدون انه هل هو
من ادلة الشرع وليس كذلك

الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون

من ادلة الشرع وفيه مسائل مسئلة في حكم الافعال اعلم انا بينا في اول هذا الكتاب
انه لا حكم قبل الشرع واجبنا عن شبهة المخالفين ونريد الان ان نبين ان الاصل في
المنافع الاذن وفي المضار المنع بادلة شرعية فان ذلك اصلان نافعان في الشرع
اما الاصل الاول فالدليل عليه وجوه التمسك الاول التمسك بقوله تعالى خلق لكم ما
في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والدليل عليه قوله تعالى
فان اسلم فلها لله ما في السموات وما في الارض … الاسم … لم يفد اللام
الاختصاص النافع وان النحاة قالوا اللام للتمليك وهو غير ما … سلمنا ذلك لكنه
يفيد … الانتفاع او يفيد كل الانتفاعات … حصول فرد واحد

من ازاد الانتفاعات وهو الاستدلال بها على الصانع تعالى الثاني ع قلنا الدليل سلمنا
انه يفيد كل الانتفاعات لكن بالخلق لان اللام داخل على الخلق فلم قلت ان المخلوق
ان المخلوق كذلك سلمنا انه يفيد الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد في الارض هذا مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الفرد بالفرد فقط سلمنا انه يفيد العموم لكن كلمة في للظرفية فدل
على اباحة كل ما في داخل الارض وهو الركاز والمعادن فلم قلتم ان ما على الارض كذلك سلمنا
اباحة كل ما في الارض لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالخلق لا نعلم […] ما خلقها
انما خلقها لنا فلم قلت انه في الدوام كذلك […] الثاني […] وقلت
هذا انما يحتمل الدوام لكن كونه مباحا […] سلمنا الاباحة لكن […]
دعاوى لكن لمن كان موجودا وقت ورود هذا الخطاب لان قوله تعالى خلق لكم خطاب
مشافهة يختص بالحاضرين سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله تعالى لله ما في
السموات والارض ينافي ذلك والجواب الدليل على ان اللام لعود المنفعة قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال عليه السلام النظرة الاولى لك والثانية عليك وقال له
غنمه وعليه غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك غاية ما في الباب انها جاءت في
سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في الاختصاص النافع امكن جعله
مجازا في مسمى الاختصاص لان الاختصاص جزء من الاختصاص النافع والجزء لازم للكل
واللفظ الدال على شيء يصح جعله مجازا على لازمه اما لو جعلناه حقيقة لمسمى الاختصاص
لم يمكن جعله مجازا في الاختصاص النافع لان الخاص لا يكون لازما للعام فاذا لم يوجد اللزوم لم يحسن
جعله مجازا عنه واما قول النحاة اللام للتمليك فلم يريدوا حقيقة الملك والا لبطل
قولهم الجل للفرس بل مرادهم الاختصاص النافع وهو عين ما قلناه قوله لا يمكن
حمل الانتفاع على هذا النفع لان هذا النفع حاصل لكل مكلف من نفسه فانه يمكن ان يستدل
بنفسه على الصانع واذا حصل له هذا النفع من نفسه كان تحصيل هذا الجنس من النفع
من غيره ممتنعا لان تحصيل الحاصل محال وكان دليلا احد انواع اللام داخلة على
الخلق فلم قلت المخلوق كذلك قلنا الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله
اي مخلوق الله وبتقدير ان يكون الخلق غير المخلوق لكن لا نفع للمكلف في صفة الله تعالى
فوجب ان يكون المراد هاهنا من الخلق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
مقابلة الفرد بالفرد قلنا لا نسلم ان هذا مقابلة الجمع بالجمع بل هذا يجري مجرى قولك بعتك الدار
الواحدة لشخص فكما ان ذلك يقتضي تعلق حق كل واحد منهم لا بجزء من الدار بل
جميع اجزاء الدار فكذا هاهنا قوله كلمة في […] قلنا […] ما يكون في باطن الارض
قلنا لا نسلم بدليل قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة قوله هب انه ثبت هذا الحكم

للمخاطبين بهذا الخطاب ثم قلنا لما ثبت في حقهم قلنا الا ان الله تعالى لما حكم بذلك في حقهم فيحكم
به الرسول ايضا في حقهم واذا حكم بذلك في حقهم وجب ان يكون ثابتا في حق غيرهم لقوله عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الكل قوله هذا معارض بقوله تعالى لله ما في السموات قلنا المعارض
انما يتحقق لو ثبت الاختصاص في الموضعين بمعنى واحد وهذا محال لان الذي اثبتناه هو اختصاص
النافع وذلك في حق الله تعالى محال فاذن لا تعارض بل ذلك الاختصاص ليس الا بجهة الخلق
والايجاد المسلك الثاني قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق انكر الله تعالى على من حرم زينة الله فوجب ان لا تثبت حرمة زينة الله واذا لم تثبت
حرمة زينة الله امتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد زينة الله تعالى لان المطلق جزء من المقيد
فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد زينة الله تعالى ثبتت الحرمة في زينة الله وذلك خلاف النص
واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة المسلك الثالث قوله تعالى احل لكم الطيبات
وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضي
حل المنافع باسرها المسلك الرابع القياس وهو انه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا
ولا على المنتفع ظاهرا فوجب ان لا يمنع منه كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل جداره
انما قلنا انه لا ضرر فيه على المالك لان المالك هو الله تعالى والضرر عليه محال واما على العباد فلانه
كان معدوما والاصل بقاء ذلك العدم ترك العمل به فيما وقع الاتفاق الحاصل على كونه مانعا
فيبقى في غيره على الاصل فان قيل هذا ينتقض بالقول باثبات الحرمات […]
ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك وينتقض بسقوط التكاليف باسرها ولا شك في فساده وايضا
فالقياس على الاستضاءة والاستظلال غير جائز لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال
لم يحسن ذلك منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح والجواب عن الاول انا احترزنا عنه
بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظاهرا وهاهنا […] ظاهر […]
اما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال الفعل على مفسدة لاجلها حصل النهي لما جاز ورود
النهي واما عندنا فلان الله تعالى لما توعد بالعقاب عليه كان مشتملا على الضرر فلم يكن واردا
علينا وعن الثاني انه لا يجب ان يكون الفرع مساويا للاصل من كل الوجوه بل يكفي حصول
المساواة فيما هو المقصود المسلك الخامس وهو انه تعالى خلق الاعيان اما لحكمة
او لا لحكمة والثاني باطل لقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين
وقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا يليق بالحكيم واذا
ثبت انه خلقها لحكمة فتلك الحكمة اما عود النفع اليه او الينا والاول محال لاستحالة الانتفاع عليه
فتعين انه انما خلقها لينتفع بها المحتاجون وهذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع
المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول اينما كان فان منع منه فانما منع

لانه يحسن بلزوم رجوع ضرر الى المحتاج فاذا منعنا الله تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى
انما منعنا عنها لعلمه باستلزامها للمضار اما في الحال او في المآل ولكن ذلك على خلاف
الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء
والقصاص وان كان تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول بالاعتزال اما الثاني وهو ان الاصل
في المضار الحرمة فهذا يتفرع على مسائل احدها البحث عن ماهية الضرر والثاني اقامة الدلالة على
حرمته اما الاول فقد قالوا الضرر الم القلب لان الضرب يسمى ضررا وتفويت منفعة الانسان
يسمى ضررا والشتم والاستخفاف يسمى ضررا ولا بد من جعل اللفظ اسما لمعنى مشترك بين هذه
الصور دفعا للاشتراك والم القلب معنى مشترك فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه فان قيل
نعني بالم القلب الغم والحزن او شيئا اخر والاول باطل لان من سرق ثوب انسان او احرق
داره وكان المالك غافلا عن هذه الحالة يقال انه ضره مع انه لم يوجد الغم والحزن وان عنيت
به شيئا اخر فبينه لنا عند الاستفسار ثم قلت الضرر الم القلب قوله لا بد من معنى مشترك
في موضع الاشتراك قلنا هذا مسلم لكن لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل هاهنا مشترك اخر
وهو تفويت النفع فما الدليل على ان ما ذكرتموه اولى ثم الذي يدل على ان ما ذكرناه اولى لان
النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالة المنفعة واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يكون منحصرا فيما ذكرتموه دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان
الضرر الم القلب لكنه معارض بوجهين الاول ان من احرق دار انسان وكان المالك غافلا عنه
يقال انه ضره مع انه لم يوجد هناك الم القلب لان الم القلب لا يحصل الا بعد الشعور به
الثاني قوله تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام
لا تضرهم مع انها تولم قلبهم يوم القيامة لانهم يعاقبون بذلك وثبت ان الضرر ليس الم القلب
والجواب ان القلب اذا كان له غم وحزن انعصر دم القلب الباطن وانعصار دم القلب
الى الباطن انما يكون لانعصار القلب نفسه وانعصار القلب مولم له فكان اي عصر عصره
فانه يحصل منه الم القلب فالمراد من الم القلب تلك الحالة الحاصلة له عند الانعصار و
ظهر بهذا ان الم القلب مغاير للغم وان كان مغايرا له وغير منفك عنه فاما من سرق ثوب
انسان فانما يقال انه ضره على معنى انه اوجد ما لو عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو من
الحقيقة اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا قوله لم قلت انه لا مشترك سواه قلنا لان المشترك
الاخر كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع ايضا مشترك قلنا لا نجوز
جعله مسمى الضرر لان النفع والضرر يحصل بينهما وتفويت النفع لان النافع فوت على
نفسه الانتفاع بعين المبيع مع ان ذلك لا يسمى ضررا قوله الضرر في مقابلة النفع قلنا هب
انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة

عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه واما الاية فنقول لا نسلم ان الاصنام لا تضرهم في الدنيا
والاخرة بل الذين يضرهم في الاخرة عبادتهم لها لا الاصنام والسؤال المقام الثاني في اقامة
الدلالة على حرمة الضرر والمعتمد فيه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار والكلام على التمسك
بهذا النص اعتراضا وجوابا مشهور في الخلافيات المسألة السابعة المختار عندنا
انه حجة وهو قول المزني وابي بكر الصيرفي من فقهائنا خلافا للجمهور من الحنفية والمتكلمين
لنا ان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال والعمل بالظن واجب ولا معنى
لكونه حجة الا ذلك وانما قلنا ان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال
لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة
الى المفتقر اليه انما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو افتقر الى مؤثر فاثر المؤثر اما ان
يقال انه صدر عنه شيء ما كان موجودا او كان موجودا فان قلنا انه ما كان موجودا كان
الاثر حادثا لا باقيا وان قلنا انه كان موجودا كان ذلك تحصيل الحاصل وهو محال فثبت
ان الباقي مستغن عن المؤثر وانما قلنا ان الحادث مفتقر اليه لان اجماع المسلمين بل اجماع جمهور
العقلاء منعقد عليه والاستقصاء فيه مذكور في كتبنا المتعلقة بالخلق والبعث انما قلنا
ان المستغني عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لوجهين الاول وهو ان المستغني عن المؤثر
لابد وان يكون الوجود اولى به اذ لو كان الوجود مساويا للعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل
فكان يلزم افتقاره الى المؤثر لكنا فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف فاذن وجود الباقي راجح على
عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره
الى المرجح والا لكان ذلك المرجح محصلا لما هو في نفسه مرجح فكان ذلك تحصيل الحاصل وهو
محال فثبت ان الباقي اولى بالوجود وان الحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده
الا اعتقاد ان وجوده اولى فثبت ان الباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث الثاني
وهو ان الباقي لا ينعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما ينعدم عند وجود المانع
فقد ينعدم ايضا عند عدم المقتضي وما لا ينعدم الا بطريق واحد يكون اولى بالوجود
مما ينعدم بطريقين ولا معنى لظن بقائه الا اعتقاد انه اولى بالوجود وانما قلنا ان العمل بالظن
واجب لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم جواز ترجيح المرجوح على
الراجح وانه غير جائز في بديهة العقل ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والشهادة والفتوى
وسائر الظنون المعتبرة انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهذا المعنى قائم هاهنا
فيلزم ثبوت الحكم هاهنا ايضا وهو وجوب العمل فان قيل لا نسلم ان العلم بامر
محقق في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال قوله ان الباقي مستغن عن المؤثر قلنا
ما المعنى بقولكم الباقي مستغن عن المؤثر ان عنيتم به انه حال كونه باقيا مستغن عن المؤثر

فهذا ممنوع وايضا فهو مناف لقولكم الحادث حين مفتقر الى المؤثر لان كونه باقيا لم يكن حاصلا
حال حدوثه ثم حصل في الزمان الثاني فهو امر حصل بعد ان لم يكن فيكون حادثا واثم
تداعتر ثم بان الحادث لابد له من مؤثر فان عنيتم بقولكم الباقي مستغن عن المؤثر شيئا اخر فبينوه
لننظر فيه بل لنا عن الاستفسار ثم لا نجوز ان يقال الباقي له مؤثر ولذلك المؤثر مؤثر فقوله ذلك
المؤثر اما ان يكون شيئا ما كان حاصلا او كان حاصلا قلنا لم لا يجوز ان يقال انما كان
حاصلا اول لكن لا مع ايفاء الا حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في زمان اخر ويسلم
لكن حصوله في هذا الزمان ما كان حاصلا قبل حصول هذا الزمان فاذن كونه حاصلا امر حادث
فان المنع هو ذلك الامر فان قلت فعلى هذا التقدير يكون اثر المعنى امرا حادثا مستغنيا بل
محدثا قلت مرادنا من قولنا الباقي مستغن الى المبقي ان حصوله في الزمان الثاني لابد فيه من شيء اخر
وقد بينت ذلك انه لا يكون باقيا ما لم يحصل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني مفتقر الى المؤثر
فاذن يمتنع ان يصدق عليه كونه باقيا الا لمؤثر فبعد ذلك البحث عن ان الواقع بذلك المؤثر امر
مستمر او متجدد بحث عن شيء خارج عن المقصود سلمنا فساد هذا القسم لم لا يجوز ان يقال الاثر شيء
كان حاصلا قبل ذكر قوله تحصيل الحاصل محال قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل ان يحصل عين
الذي كان موجودا في الزمان الاول حادثا في الزمان الثاني ايضا فانه يصح بهذا المؤثر لم قلت
ان هذا محال سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على استغناء الشيء حال بقائه عن المؤثر لكن هاهنا ما يعارضه
وذلك لان هذا الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالباقي لحال بقائه مؤثر انما قلنا انه ممكن
لانه في زمان حدوثه ممكن والا لم يفتقر الى المؤثر والامكان من لوازم ماهيته وما كان من لوازم الماهية
كان واجب الحصول في جميع زمان تحقق الماهية فكان الامكان حاصلا في زمان البقاء وانما قلنا ان الممكن
مفتقر الى المؤثر لان الممكن قد استوى طرفاه وما كان كذلك افتقر الى المرجح فان قلت لم لا يجوز
ان يقال الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا الشرط فائت في زمان البقاء فلا يتحقق
الافتقار قلت لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان الحدوث عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ونعت له وصفة الشيء متوقفة على الشيء
وعلى الوجود فالحدوث متاخر عن تاثير المؤثر فيه المتاخر عن احتياج المؤثر اليه المتاخر عن علة احتياجه
اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما ان يكون علة او جزء علة او شرط علة لزم الدور
وهو محال سلمنا استغناء الباقي عن المؤثر وافتقار الحادث اليه فلم قلت المستغني راجح على المفتقر
قوله في الوجه الاول لان الباقي اولى بالوجود والحادث اسوا [?] ولا معنى للظن الا اعتقادا ذاته
اولى قلنا ان عنيت بهذه الاولوية ان العدم عليه ممتنع فهذا باطل لان هذا الباقي يقبل العدم
وان عنيت به امرا اخر فلابد من بيانه فان قلت المراد منها درجة متوسطة بين الاستواء
الذي هو مسمى الامكان والتعين المانع من النقيض الذي هو مسمى الوجوب قلت هذا محال لـ

لان مع ذلك القدر من الاولوية ان امتنع النقيض فهو الوجوب وقد فرضنا انه ليس كذلك وان لم يمتنع
مع ذلك القدر من الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر
ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف كان نسبة
ذلك القدر من الاولوية الى طرف الوجود والعدم على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح زايد
يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو محال اما الوجه الثاني فغايته ما في الباب انه يكون
تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يكون تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان بهذا القدر يقتضي
ان يكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي رجحان الباقي على الحادث
من ذلك الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر بيانه هو ان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا
الا اذا حصل في الزمان لحصوله في الزمان امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا والمتوقف
على ما لا يكون راجح الوجود لم يكن هو ايضا راجح الوجود فيلزم ان لا يكون الباقي راجح الوجود
سلمنا ان الباقي راجح الوجود ولكن لم قلت بتحقق كونه راجح الوجود وهذا انما يصدق عليه انه باقي
اذا حصل في الزمان الثاني فالحاصل ايما لم يعرف وجوده في الزمان الثاني لا يعرف كونه راجح الوجود
الخارجي على الحادث فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الظن لابد لهذا من دليل سلمنا
حصول هذا الظن وان العمل به واجب ولكنه معارض بدليل اخر يمنع من التمسك بالاستصحاب
وهو ان من يسوي بين الوقتين في الحكم فاما ان يقال انما سوى بينهما لاشتراكهما فيما يقتضي ذلك الحكم
او لا لهذا الامر فان كان الاول فهو قياس وان كان الثاني كان ذلك تسوية بين الوقتين في الحكم من
غير دليل وانه باطل بالاجماع والجواب قوله المراد من قولكم الباقي مستغن عن المؤثر قلنا
لا شك ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان كان هو بعينه حاصلا في زمان اخر قبله وهذا
يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الزمان الاخر اذا ثبت
هذا فنقول هذه الذات التي صدق عليها انها حصلت بعينها في الزمانين اما ان يقال حصل
فيها في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الزمان الاول او لم يحصل فان كان الاول كان الامر
متجددا ومغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا هذه الكيفية المتجددة فنحن
ندعي ان ذلك الشيء الذي هو الباقي يستحيل اسناده الى المؤثر حال بقائه وعلى هذا التقدير لا يكون
اسناد تلك الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند الى المؤثر لان احدهما
غير الاخر ان قلنا انه لم يحدث في الزمان الثاني امر متجدد بل الحاصل في الزمان الثاني ليس الا
الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول فعلى هذا التقدير بطل قوله لم لا يكون باقيا لبقيته
حادثة وانها تفتقر الى المؤثر سقط على التقديرين قالوا السابق [?] قوله حصوله في الزمان الثاني
كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل لانه يقتضي ثبوتها فهو غير نافع
في دليلنا اما انه باطل فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان

لكان حصول ذلك الزائد في ذلك الزمان لعينه امرين فيلزم التسلسل وهو محال ولان العلم
بذلك صدق عليه انه لو كان يتحقق في الزمان الثاني كيفية ثبوته لزم قيام الصفة الموجودة
بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وانما كان بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل وذلك
لان حصوله في الزمان الثاني لما كان امرا حادثا كان اسناده الى المؤثر اسناد الحادث الى المؤثر
لا الباقي وهو اما الثاني في الباقي قوله ما الذي يحصل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي
حكم العقل بانه كان حاصلا قبل ذلك حكم عليه بان حصوله الآن لاجل شيء وهذا محال بالبديهة
لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه المؤثر حصولا لكان قد حصل شيء ما كان
حاصلا وانه محال قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى
المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط الافتقار
بل نريد به ان كونه بحيث لو وجد بالمؤثر لكان حادثا شرط افتقاره الى المؤثر وكونه بهذه
الحيثية امر متقدم قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين
المانع من النقيض قوله هذا محال لانه يقتضي ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم
ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث قوله على الوجه الثاني هب انه لما امكن
حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث
مرجوحا قلنا لا لان عدم حدوث الحادث الزمني عدم الباقي لا يتصور على ما لا نهاية
له انه لم حدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فذلك متناهٍ لان عدمه بعد وجوده مشروط
بوجوده واذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم حدوث
الحادث الزمني عدم الباقي بعد وجوده فالكثير يوجب الظن بان عدم الحادث غالب
على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال لا ابتداء المسألة وقوله
كونه باقيا يتوقف حصوله في الزمان الثاني وكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس
براجح والموقوف على ما يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمان
الثاني لعينه وجوديه وقد بينا ان ذلك محال لانه يوجب التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك
لكنا نقول الحاصل ان الحدوث مرجوح فالذات لو كانت حادثة فهنالك امران حادثان احدهما
الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر
واحد وهو حصوله في ذلك الزمان واما الذات فليست حادثة في نفسها فاذن الحادث
مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث
من هذا الوجه قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول
هذا الشيء وجد ثم انه لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود
راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي رجحان وجوده

رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فاذن العلم بان كونه مستفاد من العلم بوجوده في الحال
وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله هب ان الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي
ثم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان اعتبار الذهني مطابق اعتقاد
الخارجي الا كان جهلا قوله التسوية بين الزمانين ان لم يكن بالقياس كان ذلك تسوية
بين الزمانين من غير دليل قلنا القياس دليل واخر من ادلة الشرع وليس الحكم في
عدم دليل يعني عدم الدليل بالكلية بل جمعنا بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرناه من
ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب
واعلم ان القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين فلانه لا يتم
الدين الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجز الا فعل خارق
للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على
وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب
اما في الشرع فلانا اذا عرفنا تعبدنا بالاجماع او بالقياس او بحكم من الاحكام فلا يمكننا العمل به
الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك لم يفتقر الى اعتقاد عدم الناسخ
ولو كان ذلك لم يفتقر الى التسلسل الى غير النهاية وهو محال فلا بد وان ينتهي اخر الامر الى
التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمان الثاني وايضا
فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث
المزيل اخذنا بالمتيقن وهذا عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث
واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده استمرارهم
على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب
الى احبابه واهل قافلته في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا ان اعتقاده في بقاء
تلك الامور راجح على اعتقاده في تغيرها بل لو تاملنا لقطعنا بان اكثر مصالح العالم ومعاملات
الخلق مبني على القول بالاستصحاب فرع من قال الباقي لا دليل عليه ان اراد به ان العلم
بذلك العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق كما بيناه وان لم يرد به ذلك فهو باطل
لان العلم به او الظن لا يحصل الا لمؤثر والله اعلم المسألة الثالثة في الاستحسان المحكي
عن الحنفية القول بالاستحسان وخالفهم الجمهور وانكروا ذلك عليهم لظنهم انهم يثبتون الحكم من غير
دليل والذي حصله المتاخرون في تحديده وجهان الاول قال الكرخي الاستحسان هو
ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي
العدول عن الاول ويلزم عليه ان يكون العدول من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى
الناسخ استحسانا الثاني قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل

ثم ولـ الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول فالرد لا يلزم عليه العدول عن
العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل لا يلزم عليه ان يكون اقوى القياس
استحسانا لان الاقوى ليس في حكم الطارى على الاضعف ولو كان طاريا لم يسم استحسانا فانه
قال محمد بن الحسن في غير موضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو تلا اية السجدة في اخر فقد قال
السورة فالقياس يقتضي ان يجزى بالركوع والاستحسان لا يجزى بل يسجد لها ثم انه قال
بالقياس لان هذا الاستحسان لم يكن اقوى من القياس فلهذا تركه ولو لم يكن اقوى منه فقد بطل
حدكم قلت ذلك الجزء كان استحسانا الا انه ولو كان الاستحسان وحده اقوى من القياس
وحده لكن انضاف الى القياس شيء اخر فصار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان كما في المسئلة التي
ذكرتموها فان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب فهذا تقرير
هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين واعلم ان هذا يقتضي ان يكون الشريعة باسرها استحسانا
وذلك لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما ترك ذلك الدليل لدليل اقوى منه وهو نص او
اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارى على الاول فيلزم ان يكون الكل استحسانا وهم
لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يقتضي ان يكون القياس
مغاير للاستحسان فالواجب ان يراد في الحد فيقال انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد
مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول
اذا عرفت هذا فنقول الذي اتفق اصحابنا عليه انكار الاستحسان وهذا الخلاف اما ان يكون
في اللفظ او في المعنى لا جواز ان يكون في اللفظ لانه ورد في القران والسنة والفاظ سائر
المجتهدين بهذه اللفظة اما القران فقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها فيتبعون احسنه
واما السنة فقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الفاظ سائر المجتهدين
فان الشافعي قال في باب المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي باب الشفعة استحسن
ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء وثبت بهذا
ان الخلاف ليس في اللفظ انما الخلاف في المعنى وهو ان القياس اذا كان قائما في صورة الاستحسان
وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا به في غير تلك الصورة فهذا
هو القول بتخصيص العلة وهو عند الشافعي وجمهور المحققين باطل وقد تقدم تقرير هذه المسئلة
فظهر ان القول بالاستحسان باطل المسئلة الرابعة الحق ان قول الصحابي ليس
بحجة وقال قوم انه حجة مطلقا ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها احدها انه حجة ان
خالف القياس وثانيها ان قول ابي بكر وعمر حجة فقط وثالثها ان قول الخلفاء الاربعة
اذا اتفقوا حجة لنا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار امر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد واما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا

على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما والا لكان كل واحد
منهما يعيب على صاحبه فيما فيه اختلفا واما القياس فهو انه متمكن من ادراك الحكم بطريقه فوجب
ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول احتج المخالف بوجوه احدها قوله عليه السلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يقتضي
ان يكون قوله حجة وثانيها انه ان لم يجب اتباع كل واحد منهم يجب اتباع ابي بكر وعمر للخبر
والاجماع اما الخبر فقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الاجماع فلان
عبد الرحمن بن عفان الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ففعل ولم ينكر احد ذلك على عثمان
وكان ذلك بمحضر اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها انه ان لم يجب اتباع ابي بكر وعمر وحدهما
وجب اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقوله عليه السلم خير الخلائف وهو عام ورابعها ان الصحابي اذا قال ما يخالف القياس فلا محمل له
الا انه الخبر والجواب عن الاول ان قوله بايهم اقتديتم اهتديتم خطاب مشافهة فلعل كان
ذلك خطابا للعوام وعن الثاني ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان
عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان عن واحد وعن الثالث انا نقول بموجبه فيجوز الاقتداء
بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد وايضا فلو اختلفا كما اختلفا في التسوية
في العطايا بما تبع وعن الاجماع ان قول عثمان معارض برد علي وعن الرابع ان الصحابي
لعله قال ما يخالف القياس لنص ظنه دليلا مع انه في الخصم ما كان دليلا ثم لو تعارض
قياسان وقول الصحابي مع احدهما يجوز الترجيح بقول الصحابي واما جعله حجة فلا فرع
الاول اختلف قول الشافعي في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد قول الصحابي
اذا قال قولا وانتشر ولم يخالف وقال في موضع اخر يقلد وان لم ينتشر وقال في الجديد لا يقلد العالم
صحابيا كما لا يقلد عالما وهو الحق المختار لان الدليل المذكور مطرد في الكل فان قلت
كيف يسوي بينهم وبين غيرهم مع ثناء الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال لقد رضي الله عن المؤمنين
وقال السابقون الاولون الى قوله رضي الله عنهم وقال عليه السلم خير القرون قرني ولنبهذا
كل ثناء يوجب حسن الاعتقاد فيهم لا يوجب تقليدهم بدليل انه ورد امثالها في حق احاد الصحابة
مع اجماع الصحابة على جواز مخالفتهم قال عليه السلم لو وزن ايمان ابي بكر بايمان العالمين لرجح و
قال ان الله ضرب بالحق على لسان عمر وقال والله ما سلكت فجا الا سلك الشيطان فجا غير فجك
وقال في علي رضي الله عنه اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقال رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد
وقال لابي بكر وعمر لو اجتمعتما على شيء ما خالفتكما وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء البتة فرع
القول القديم للشافعي وهي سبعة احدها قال الشافعي في كتاب اختلاف الاحاديث روي عن علي
انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه لا مجال

للفتيا من غيره فالظاهر انه فعل ذلك توقيفا وثانيها قال في موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف
فهو حجة قال الغزالي وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين ان ينتشر او لم ينتشر
والعجب من الغزالي انه تمسك بمثل هذا الاجماع في القطع على ان خبر الواحد حجة والقياس حجة
وثالثها نص الشافعي على انه اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى وان اختلفت الائمة
فقول ابي بكر وعمر اولى وكذا ذكر في اختلاف الاحاديث المذكورة ورابعها نص في موضع اخر انما يجب
الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه يقوي اجتهاده ويبعده عن التقصير
وخامسها ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فقال مرة الحكم اولى
لان العناية به اشد وقال مرة الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة وسادسها
هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي والحق انه في محل الاجتهاد فربما يعارض ظن ان
الصحابي في احد الجانبين مميزا اخص للمجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه
وسابعها اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم
يقل علمت ذلك من قصد الرسول بعد من شاهد فلم يكن ذلك ترجيحا المسئلة الخامسة
في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه
موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وهو
المختار وضعف هذا التوقف لا يظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين اما المانعون فقد تعلقوا
تارة بما يدل على امتناع وقوعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه فتقريره ان من الجائز
هذا النوع مختلف اما ان يجعل ما يأتي به المصلحة او يجعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختار المكلف
والاول باطل لحصر لجميع علما ان على هذا التقدير يسقط التكليف لان المكلف متى قال ان المعجزة
فاعله وان المعجزة فلا تفعله بهذا الغرض ايضا الفعل وثانيها ان المكلف لا يخلو عن الفعل او الترك
ولا يجوز تكليف المرء بالاهمال عنه كالتخيير في الكفارات الثلث فانه ملجأ الى الافعال
منه اجمع واما الثاني فهو باطل من وجوه اربعة احدها انا اما ان نجوز له الحكم على هذا الوجه
في الحوادث الكثيرة او في الحادثة والخامسة والاول محال لانه يمتنع حصول الاصابة بالاتفاق
في الاشياء الكثيرة ولهذا لا يجوز ان يقال للامي الذي يصحح فانك لا تخط الا ما اوتيت من القرآن
وللجاهل بالامر فانك لا تخبر الا بالصدق ولولا ما ذكرنا لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله وبطلت
دلالة اخبار الغيب على النبوة واما الوجه الثاني وهو ان يكون ذكره في القليل دون الكثير فهو باطل
لان كل من جوز ذلك في القليل جوزه في الكثير ومن منع منه في الكثير منع منه في القليل فالقول الفارق
خرق للاجماع وثانيها ومعناه انما يحسن التفويض الى المكلف اذا علم او ظن كونه حسنا فلا بد وان
يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارة المميزة كان التكليف باختيار
الحسن من القبيح تكليفا بما لا يطاق فان قلت التمييز بين الحسن والقبح بان قال الله له قد علمنا

قد علمنا انك لا تختار شيئا الا وهو حسن بل نقول قطعنا بحسنه الا انا نعلم حسنه بعد فعله له وهو اذا
فعله زال التكليف فالحاصل ان التمييز بين الحسن والقبح لا بد وان يكون متقدما على الاختيار والوقوع
التكليف فلا يطلق واذا قال الله تعالى له انك لا تحكم الا بالصواب فهاهنا التمييز بين الحسن والقبح
لا يحصل الا بعد الفعل والشيء الذي يجب ان يكون متقدما انما يحصل مع الذي يجب ان يكون متاخرا
وثالثها لو جاز ان يقول له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي
من غير دليل البتة بل يكله الى رايه وكان يذكر في الاخبار ويقول اخبر فانك لا تخبر الا عن صدق ولجاز
ان يصيب في مسائل الاصول من غير نظر البتة ولجاز ان يفوض اليه شرع احكام الله تعالى من
غير وحي ينزل عليه وكل ذلك باطل بالاجماع ورابعها لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق
العامي وبالاجماع لا يجوز اما الذي يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان النبي عليه السلام مامورا
بان يحكم بما يشاء لما ورد انه من غير دليل لما كان منهيا عن اتباع هواه لانه لا معنى لاتباع الهوى
الا الحكم بكل ما يميل قلبه اليه من غير دليل لكنه كان منهيا عن اتباع الهوى بقوله تعالى ولا تتبع الهوى
وما ينطق عن الهوى فان قلت لما قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان ذلك نصا من الله تعالى
على حسنه كل ما يميل قلبه اليه ولا يكون ذلك اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير يصير اتباع
الهوى في حقه غير ممتنع ولو كان كذلك لم يكن في حقه الثاني لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل
لم فعلت كذا لكن قيل له عفا الله عنك لم اذنت لهم ثم بين ذلك في حقه فاما موسى فانه يتعلق
بامور بعضها يدل على الوقوع وبعضها يدل على الجواز فقط اما الدال على الوقوع فاما ما
يدل على وقوع ذلك من رسولنا او على وقوعه من غيره اما الاول فقد ذكروا فيه وجوها
عشرة احدها انه صلى الله عليه وسلم نادى يوم فتح مكة ان اقتلوا مقيس بن صبابة وابن ابي سرح
وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من تعلق باستار الكعبة فهو امن ثم عفا عن ابن
ابي سرح لشفاعة عثمان ولو كان الله امره بقتله كان لا يقبل شفاعة احد فيه الا بوحي
اخر لما ان نزول الوحي يعلم بامارات كانوا يعرفونها وما ظهرت في ذلك الوقت شيء من ذلك وثانيها انه
قال يوم الفتح ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال
العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر فهذا الحكم ما كان بالوحي لانه لم يظهر علامة
نزول الوحي وثالثها انه نادى منادية لا هجرة بعد الفتح استفاض ذلك بين المسلمين
كذلك اذا اقبل مجاشع بن مسعود بالعباس بن عبد المطلب شفيعا ليجعله مهاجرا بعد الفتح
فقال اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح ورابعها انه لما قتل النضر بن الحارث جاءته ابنته وانشدته
ابيات منها امحمد ها انت ضنء نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما
من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال صلى الله عليه وسلم لو كنت سمعت شعرها ما قتلته ولو كان ذلك
بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وخامسها قوله عفوت لكم عن الخيل والرقيق

وثانيها قال عليه السلام كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فقول ذكره رسول الله
ما سكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ذروني ما ودعتكم
وثالثها ان العباس بن عبد المطلب سأل رسول الله صلى الله عليه ان يأذن له ان يخرج ورأيته فقال لولا ان
اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلاة هذا الحين ورابعها ما روى جابر عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال ان عشت ان شاء الله انهى امتي ان يسموا نافعا وافلح وبركة وهذا
الكلام يدل على انه ... وخامسها قال جابر لما قيل لرسول الله ان ماعزا رجم فقال هلا تركتموه
حتى انظر في امره فلوم ... حكم الرجم الينا فاذن ذلك وعاشرها كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي الا فانتفعوا بها واما الذي يدل على وقوع ذلك من غير سنة
فقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه واما الذي يدل على
الجواز فقطعا ... احدها ان الواجب من خصال الكفارة ليس الا الواحد بالدلائل التي تقدم
ذكرها في مسألة الواجب المخير ثم انه تعالى فوضها لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فدل على
ان ذلك جائز وثانيها ان الواجب في التكليف ان يكون المكلف متمكنا من الخروج عن العهدة
فاذا قال الله تعالى انك لا تفعل الا الصواب علم انه لا يصدر عنه الا الصواب فكان متمكنا من
الخروج عن العهدة فوجب القطع بجوازه وثالثها انه اذا استوى عند المستفتي مفتيان واحدهما يفتي
بالحظر والآخر بالاباحة فهو متمكن من الاخذ بقول ايهما اراد ولا فرق في العقل بين ان يقال خذ بقول ايهما
شئت فانك لا تفعل الا الصواب وبين ان يقال افعل ما شئت فانك لا تفعل الا الصواب والجواب
عن ادلة المانعين ان نقول اما الوجوه التي تمسكوا بها في امتناع ذلك عقلا فهي مبنية على ان احكام الله تعالى
تتبع رعاية المصالح ونحن لا نقول به لا اصلا فبطلت الوجوه باسرها سلمنا سقط عنا ثم انا نسلم
هذا الاصل ونبين ضعف كل واحد من تلك الوجوه اما قوله اولا ان جاز هذا التكليف اما ان يجعل
الاختيار امارة به المصلحة او يجعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره المكلف قال الصانع والقسم الاول فقوله
هذا يكون اسقاطا للتكليف قلنا لا نسلم وذلك لانه قال للرسول ان اخترت الفعل فاحكم على الامة
بالفعل وان اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف بل يكون تكليفا وان قسم
الحكم متعلق باختياره قوله الفعل والترك لا ينفك المكلف عنهما قلنا لكن الحكم على الخلق بالفعل والحكم
عليهم بالترك قد ينفك عنهما ثم لا يجوز ورود التكليف به ثم ينتقض ما ذكره بالمستفتي اذا افتاه مفتيان
استويا عنده احدهما بالحظر والآخر بالاباحة فانكم تقولون انه يتخير ... لنا ها هنا سلمنا فساد
هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني قوله اما ان يكون مأمورا بذلك في الافعال الكثيرة او القليلة قلنا
لم لا يجوز في الكثيرة قوله الاتفاق لا يكون في الكثير قلنا لا نسلم فان صانع الشيء حكيم مثل ... عقلا وشرعا
فلما جاز ذلك في الافعال القليلة جاز ايضا في الافعال الكثيرة فان لم يفد هذا الكلام القطع بالجواز
فلا اقل من ان لا يحصل منه القطع البديهي بالامتناع واما الامثلة التي ذكروها فنقول ان كان

الحال فيها كما ها هنا احتاج الى الفرق بين القليل والكثير ان ذلك لا يمتنع ايضا ثم ... في
هذا الكتاب لمن الفاعل ... بعيد المعنى ... ان يعلم ... اذا كان عالما
ببعض الجهات معلوم السبب في سائر الجهات او اذا لم يكن ... بيانه ان من الجائز ان يعلم الله تعالى
ان اكل الطعام الحلو في هذه السنة مصلحة للمكلفين ويعلم انهم خلقوا على طبع يشتهون الا الطعام الحلو
فاذا كان ... الطعام الحلو مصلحة للمكلف طول عمره لم يكن جعله ... الفعل مصلحة ما تعالى في هذه
الصورة من الاقدام عليه في الكثير فانه سلمنا نقدر ذلك في الكثير ثم لا يجوز في القليل والجامع الذي
ذكروه ممنوع اما قولنا انا التمييز بين القبيح والحسن لابد وان يتقدم على الفعل قلنا لا نسلم وبيانه
في الجواب عن الوجه الاول سلمنا ذلك ولكنه حاصل ها هنا لان العرض ان ... المكلف من ان يفعل فيها
او مفسدة ... يستحق به الذم فاي ... لمن جعل الله تعالى ذلك امارة فيقل ان نعلم ... جعل
الامارة على نفس ذلك الفعل وعلى الوجهين جميعا ... الامارة اذا لم يتقدم الفعل كان ...
على الامارة ... لانه ... انك لا تختار الا الصواب ... واما الوجه الثالث
والرابع فجوابه ان الله تعالى لما نص في تلك الصور ان المكلف لا يختار فيها الا الصواب فلم قلت
لا يجوز ورود الامر ... ارادته وليس اذا لم يلزم ... ذلك لم ... الزامه واما الوجهان
اللذان تمسكوا بهما في الوقوع فالجواب عنهما ان قوله ... لا تحكم الا بالصواب ... ورد
في زمان متاخر وما ذكروه ورد في زمان متقدم ... الوجوه العشرة التي تمسكوا بها
في الوقوع فضعيفة لاحتمال ان يقال ورد الوحي بها قبل ذكر الوقائع مشروطا مثل ان يقال
لو سأل احد ... ما سئل ذلك وكذا القول في سائر الصور سلمنا انه ما كان ذلك بالوحي فلعله كان
بالاجتهاد وبهذا التقدير لا يتجه قول الخصم واما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه قلنا يحتمل ان
يكون حرم ذلك على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون اثبات التحريم بالنذر جائزا في شرعهم واما
الوجه الاول من الوجوه التي تمسكوا بها في الجواز فجوابه مبني على ان الواجب من خصال الكفارة واحد
معين عند الله لكنا نقول به ... اما الوجهان الاخيران فمبنيان على تشبيه صورة بصورة وقد
عرفت ان ذلك لا يفيد اليقين فثبت بما ذكرنا ضعف ادلة القاطعين وظهر ان الحق ما ذهب اليه الشافعي
من التوقف المسألة السادسة مذهب الشافعي انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام على الاخذ
باقل ما قيل فيه وانه يحكى اختلاف الناس في دية اليهودي فمنهم من قال انها مثل دية المسلم ومنهم من قال
بل هي نصف دية المسلم ومنهم من قال انها ثلث دية المسلم فاخذ بالاقل واعلم ان
هذه القاعدة مفرعة على اصلين الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فلان الاقوال ان كانت
باربعة اقسام احدها يوجب في اليهودي مثل دية المسلم وثانيها يوجب النصف وثالثها يوجب
الثلث ورابعها لا يوجب شيئا ... واجبا ... ذلك لا قول لبعض الامة
وذلك ليس بحجة اما اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث قول كل الامة

لان من اوجب كل الدية للمسلم فقد اوجب الثلث ومن اوجب النصف فقد اوجب الثلث ايضا ومن اوجب الثلث فقد اوجب ذلك فيكون ايجاب الثلث مجمعا عليه ولا قائل بالاقل فيكون حجة واما البراءة الاصلية فلانها تدل على عدم الوجوب في الكل ترك العمل بها في الثلث لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الباقي كما كان وهذه الركنية شرطها ان لا يكون الحكم بالاقل قد تبين لهذا السر لما اختلف الناس في العدد الذي تنعقد الجمعة به فقال قائلون اربعون وقال اخرون اثنا عشر فالشافعي لم ياخذ باقل ما قيل لانه وجد فيه دليلا سمعيا فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية ولذلك اختلفوا في هذا الفصل من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وقال اخرون ثلثة والشافعي لم ياخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا فان قلت لم لا يجوز ان يقال يجب الاخذ بالاكثر ما قيل فيه لانه ثبت في الذمة حق واختلفنا الا انه في الكمية فقال قوم هو كل الدية وقال اخرون انه نصفها وقال اخرون انه ثلثها فاذا لم يحصل مع واحد من هذه الاقوال دلالة سمعية بينا فقطعنا لم يحصل براءة الذمة بالقطع الا عند اداء كل الدية المسلم موجب القول بحصول الخروج عن العهدة بالقطع قلت انما كان الاصل براءة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولة الا بدليل سمعي واذا لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت شغل الذمة الا بذلك الاقل فان قلت هب انه لم يوجد دليل سوى الاجماع لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في الذمة ازيد من اقل ما قيل واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يثبت الخروج عن العهدة بالقطع الا باداء الاكثر ما قيل قلت لما لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على اقل ما قيل كان الزايد على ذلك القدر لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز لانه يصير ذلك تكليف ما لا يطاق وايضا فان الله تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية اذا لم نجد دليلا سمعيا يصرفنا عنها فاذا لم يوجد دليل سمعي يدل على الزيادة علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل القطع بانه لا يجب الا ذلك القدر الذي هو اقل المقادير

المسئلة السابعة

قال قوم يجب على المكلف الاخذ باخف القولين للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر في الاسلام وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل واما القياس فهو انه تعالى غني كريم والعبد محتاج فقير واذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني اولى منه على جانب المحتاج الفقير بما قالوا الاخذ بالاثقل يوجب العمل به واعلم ان هذا المذهب يتحصل الى ان الاصل في الملاذ الاذن وفي الالام الحرمة فقد تقدم القول فيه واما قوله الاخذ بالاخف اخذ بالاقل قلنا هذا ضعيف لانا انما نوجب الاخذ باقل ما قيل اذا كان ذلك جزءا من الاكثر كما ذكرناه من المثال فان الثلث جزء من النصف ومن الكل فالموجب للكل او النصف موجب للثلث فيصير وجوب الثلث بهذا الطريق مجمعا عليه اما اذا كان الاخف ليس جزءا مما هنا لانتقال الى اليسر وقال قوم يجب الاخذ

باثقل القولين لقوله عليه السلام الحق ثقيل والباطل خفيف وهذا ايضا ضعيف لانه لا يلزم من قولنا كل حق ثقيل ان يكون كل ثقيل حقا وان من قولنا الباطل خفيف ان يكون كل خفيف باطلا وهاهنا طريقة اخرى يسمونها طريقة الاحتياط وهي ايضا الاخذ بالاكثر ما قيل او باقل ما قيل وقد تقدم الكلام فلا فائدة في الاعادة

المسئلة الثامنة

الاستقراء المظنون هو اثبات الحكم في كلي لثبوته في كل جزئياته مثاله قول اصحابنا في الوتر انه ليس بواجب لانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة اما المقدمة الاولى فبيانها بالاجماع واما الثانية فبيانها بالاستقراء وهو انا راينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات لا يؤدى على الراحلة فحكمنا على كل واجب فانه لا يؤدى على الراحلة وهذا النوع لا يفيد اليقين لانه يحتمل ان يكون الوتر واجبا مخالفا لسائر الواجبات في هذا الحكم ولا يمتنع عقلا ان يكون بعض الواجبات مخالفا لحكم النوع الاخر من ذلك الجنس وهل يفيد الظن لا والاظهر انه لا يفيده الا بدليل منفصل ثم بتقدير حصول الظن يجب الحكم بكونه حجة لقوله عليه السلام اقضي بالظاهر

المسئلة التاسعة

في المصالح المرسلة اعلم ان المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلثة اقسام احدها ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم شرحه وثانيها ما شهد الشرع ببطلانه مثاله فتوى بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليه صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره باعتاق رقبة قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته واعلم ان هذا باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الانسان بحسب رايه ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم يحصل الثقة بفتواهم للملوك وظنوا ان كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالراي القسم الثالث ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال نص معين فقد ذكرنا في كتاب القياس ان المناسب اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او في التتمة فقال الغزالي اما الواقع في محل الحاجة او التتمة فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة لانه يجري وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين ولو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى فيجوز ان يقول القائل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد قال وانما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلثة اوصاف وهي انها ضرورية قطعية كلية واحترزنا بقولنا ضرورية عن المناسبات التي تكون في رتبة الحاجة او التتمة وبقولنا قطعية عما اذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا اذا لم نقصد الترس فانه هاهنا لا يجوز القصد الى الترس وكذلك قطع المضطر قطعة من لحمه لا يجوز الا بالقطع بانه يصير ذلك سببا للحياة وبقولنا كلية عما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعة

تساويهم كل المسلمين وكذا اذا كان جماعة في سفينة ولو طرحوا واحدا منهم لنجوا والا غرقوا بجملتهم فهاهنا
لا يجوز لان ذلك ليس امرا كليا فهذا محصل ما قاله الغزالي ومذهب مالك ان التمسك بالمصالح المرسلة
جائز واحتج عليه بان قال كل حكم يفرض فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية
عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا عليهما معا وهذا على ثلثة
اقسام لانهما اما ان يكونا متعادلين او يكون المصلحة راجحة او يكون المفسدة راجحة فهذه اقسام ستة
احدها ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا لا بد وان يكون مشروعا لان المقصود من الشرائع
رعاية المصالح وثانيها ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وثالثها ان يستوي الامران وهذا يكون عبثا فوجب ان
لا يشرع ورابعها ان يخلو عن الامرين وهذا ايضا يكون عبثا فوجب ان لا يكون مشروعا وخامسها
ان يكون مفسدة خالصة ولا اشكال انها لا يكون مشروعا وسادسها ان يكون ما فيه من المفسدة
راجحة على ما فيه من المصلحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه
الاحكام المذكورة في الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة انها دين الانبياء وهي المقصود من وضع
الشرائع والكتاب والسنة دالة على ذلك تارة بحسب الصريح وتارة بحسب الاحكام المشروعة
على وفق هذا الذي ذكرناه غاية ما في الباب انا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الاقسام ولا
نجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب لكنه لا بد وان يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد
على كونه خالص المصلحة او المفسدة فظهر انه لا يوجد مناسبة الا ويوجد في الشرع ما يشهد
لها بالاعتبار اما بحسب جنسه القريب او بحسب جنسه البعيد اذا عرفت هذا وجب القطع بكونه حجة للمعقول
والمنقول اما المعقول فلانا اذا قطعنا بان المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعا عند الشرع
ثم غلب على ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على مفسدته تولد من هاتين المقدمتين ظن ان هذه المصلحة
معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب للنصوص الدالة عليه ولا النص بالظاهر ولما ذكرنا ان ترجيح الراجح على المرجوح
من مقتضيات العقول وهذا يقتضي القطع بكونه حجة اما المنقول فالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى
فاعتبروا امر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة فوجب دخوله تحت
النص واما الاجماع فهو ان من تتبع احوال ما فتاوى الصحابة علم قطعا ان هذه الشرائط التي
يعتبرها فقهاء الزمان في تجويز الاقيسة والشرائط المعتبرة في العلة والاصل والفرع ما كانوا يلتفتون
اليها بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بان المقصود من الشرائع رعاية المصالح فدل مجموع ما
ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة المسئلة العاشرة الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم
على عدم الحكم طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتحريره ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل والدليل اما النص
او الاجماع او القياس ولم يوجد شيء من هذه الثلثة فوجب ان لا يثبت الحكم اما قلنا ان الحكم الشرعي
لا بد له من دليل فلان الله تعالى لو امر بالشيء ولا نصب عليه دليلا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير

جائز واما قلنا ان الدليل اما نص او اجماع او قياس لثلثة اوجه احدها ان قضية ما ذكرناه تدل على
انحصار الادلة في الكتاب والسنة والقياس ورد الاجماع لدليل منفصل فيبقى الباقي على الاصل
وثانيها ان الادلة الدالة على الاحكام كانت معدومة في الازل وقد بينا ان الاصل في كل متحقق بقاؤه
على ما كان فهذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من ادلة الاحكام ترك العمل به في النص والاجماع والقياس
فوجب ان يبقى ما عدا هذه الثلثة على الاصل وثالثها انه لو حصل نوع اخر من الادلة لكان ذلك من
الامور العظام التي يجب الرجوع اليه في الشرع نفيا واثباتا في الوقائع الحاضرة والمستقبلة لانه
من الامور العظام فلو كان ذلك موجودا لوجب اشتهاره ولو كان كذلك لعرفناه بعد البحث والطلب
فلما لم نجد شيئا اخر سوى هذه الثلثة علمنا الانحصار واما قلنا انه لم يوجد واحد من هذه الثلثة اما
النص فلوجهين احدهما انا اجتهدنا في الطلب فما وجدنا وهذا القدر عذر في حق المجتهد فوجب
ان يكون عذرا في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا بيان ما لاجله قال بالحكم وثانيهما انه لو وجد في المسئلة
لعرفه المجتهدون ظاهرا ولو عرفوه لما حكموا بخلافه لما ظهر انهم حكموا بخلافه علمنا عدمه واما
الاجماع فهو منتف لان المسئلة خلافية ولا اجماع مع الخلاف واما القياس فمنتف لوجهين احدهما ان القياس
لا بد فيه من صورة هي اصل وهو الصورة الفلانية والفارق الفلاني موجود ومع الفارق لا يمكن القياس
اقصى ما في الباب ان يقال لم لا يجوز القياس على صورة اخرى فنقول لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن
القياس عليه الا هذه الصورة وهذا القدر عذر في حق المجتهد فوجب ان يكون عذرا في حق المناظر
على ما بيناه وثانيهما ان شرائط الاصول كانت معدومة فوجب بقاؤها على العدم تمسكا بالاستصحاب
وهذا تمام تقرير هذه الدلالة واعلم ان كل مقدمة لا يمكن تمشية الدليل الا بها فلو كانت تلك المقدمة
مستقلة بالانتاج كان التمسك بها في اول الكلام اولى وانا نقول هذه الدلالة لا يمكن تمشيتها الا بذكر
مقدمتين احدهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيهما ان ما
كان معدوما يحصل الظن ببقائه على العدم وهاتان المقدمتان لو صحتا لكانتا مستقلتين
بانتاج المطلوب فانه يقال في اول المسئلة الحكم الشرعي لا بد فيه من دليل فلم يوجد الدليل لاني
اجتهدت وما وجدته وذلك يدل على عدم الوجود او يقال ولم يوجد الدليل لان هذه الدلائل
كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا فحصل ظن عدم
الدليل فيتولد من القطع فانه لو وجد الحكم لوجد الدليل مع ظن انه لم يوجد ظن عدم الحكم والعمل
بالظن واجب فيتقرر هذه الدلالة على هذا الوجه باقل مقدمات واشد تلخيصا فكان ايرادها
على هذا الوجه اولى فان قيل قوله الدليل اما نص او اجماع او قياس قلنا هذا لا يمكن
تمكن لانه قد ذكرت هذه العبارة دليلا في هذه المسئلة الشرعية وانها ليست نصا ولا اجماعا ولا
قياسا وعند هذا يلزم احد المحذورين وهو انه اما ان لا يكون هذا الكلام دليلا في المسئلة فيبقى الحكم
او يبطل الحصر حتى لو كان هذا دليلا في المسئلة فان قلت الكلام عليه من وجهين احدهما في ان الدليل

الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس وعدم اول دليل على انتفاء الصحة فان قيل الانتفاء كان ثابتا قبل
الشرع والاصحاب عنه يكون اصحاب العدم الى ان يوجد ما يغيره من جهة الشرع فلا يكون شرعيا وثانيهما
ان نفي الصحة الا الاجماع لان الاجماع منعقد على انه متى لم يوجد شيء من هذه الاشياء وجب الحكم بكون
الدليل في الحقيقة هو الاجماع قلت الجواب عن الاول هو انه لما ثبت انتفاء الصحة لزم ثبوت البطلان
ضرورة تقدير القول بالوقف فيكون ذلك دليلا على البطلان بواسطة دلالته على انتفاء الصحة فيكون
دليلا على حكم شرعي فيعود المحذور المذكور وعن الثاني ان الاجماع انما دل على عدم الصحة لان الدليل
يدل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان
عدم هذه الثلثة دليل على عدم الحكم وعدم هذه الثلثة فيعود الكلام المتقدم السؤال الثاني انكم
جعلتم عدم دليل الثبوت دليل العدم فلم لا تجعلوا عدم دليل العدم دليل الثبوت لا فانا نقول
به فقد تناقض لان نسبة دليل الثبوت الى الثبوت كنسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم
دليل الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم وان لم يلزم هاهنا لم يلزم هناك
ايضا اذ لا فرق في العقل بينهما ولئن اعترفتم بذلك لزم المحذور من وجهين احدهما ان عدم دليل
العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل
عند انتفاء النص والاجماع والقياس دليل على الوجود فيبطل حصرهم والثاني هو انه اذا كان عدم
دليل العدم دليلا على الوجود لم يلزم انتفاء الوجود الا عند عدم دليل العدم وعدم العدم وجود
فاذن لا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل العدم لكنك لو ذكرت دليل العدم لاستغنيت عما ذكرت
من ان دلالة السؤال الثالث انكم انما نفيتم الحكم لنفي النص عند عدم الوجدان فهذا الطريق ان صح وجب
الاكتفاء به في نفي القياس لا تحاصرونه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا المقام فان قلت
انا نعرض لنفي القياس بعين ان المخالف يعتقد قياسا ودليلا فليس في النصوص ما يعتقده دليلا
قلت المخالف كما يعتقد في قياس كونه حجة له فلذلك يعتقد في بعض النصوص كونه حجة له فكان
يلزم التعرض لامرين السؤال الرابع قلت انه لما وجد الفرق من الصور بعد القياس وذلك
لان الفرق انما يكون قادحا لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين فاما ان يكون جائزا احتمل كون الحكم في
الاصل معللا بالوصف الذي يوجد في الفرع وبالوصف الذي لم يوجد فيه معا فلا يكون ذلك قادحا
في القياس السؤال الخامس ان هذا النظم لا ينفك عن القلب فان المستدل اذا قال شيئا في بيع الغايب
لا نص ولا اجماع ولا قياس على صحته فوجب ان لا تثبت صحته يقال له ولا يحرم اخذ المبيع من البايع بعد
جريان هذا البيع على المشتري ويحرم اخذ الثمن على البايع حكم شرعي فاذا اثبت الا بنص او اجماع او قياس
ولم يوجد ذلك فوجب ان لا يثبت والجواب هذه الدلالة لا تتم الا مع التمسك بان الاصل في كل
ثابت بقاوه على ما كان وانه انما يجوز العدول عن هذا الاصل اذا وجد دليل يوجب العدول عنه
وذلك الدليل لا يكون الا نصا او اجماعا او قياسا وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال وذلك

لانا نقول هاهنا في مسئلة بيع الغايب لاشك انه قبل العقد هذا البيع كان المبيع ملكا للبايع والاصل في كل
ثابت بقاوه على ما كان الا انا تركنا العمل بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل
على خلافه ولم يوجد واحد من هذه الثلثة فلم يوجد ما يوجب العدول عن التمسك بذلك الاصل واذا كان
كذلك وجب الحكم ببقائه على ما كان وكان حاصل الكلام ان هنا ادعينا الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن
مقتضى الاصل والحكم الذي يحتمه من هذا الدليل هو بقاء الحكم بما هو بقاء ما كان على ما كان
لم يكن ادعاء الحصر في مثل الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة واذا عرفت هذا فالعبارة الصحيحة
من هذا الدليل ان تغير حكم الشرع ابقاء ما كان الا اذا وجدت دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة
اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلثة فلم يوجد الدلالة المغيرة فوجب بقاء ما كان
على ما كان فان قلت التمسك باستصحاب الاصل كاف فاي حاجة الى هذا التطويل قلت
المناظر لو المجتهد ومعلوم ان المجتهد لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الاصل الا اذا اجتهد
في طلب هذه الادلة المغيرة فاذا لم يجد شيئا منها حل له فيما بينه وبين الله الحكم بمقتضى
الاستصحاب فاما قبل البحث عن وجود هذه الدلائل المغيرة لا يجوز له التمسك بالاستصحاب فاذا
ثبت ان الامر في المجتهد كذلك وجب ان يكون في حق المناظر كذلك لان المقصود من المناظرة المشروعة الابانة
عن وجه الاجتهاد واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى
من الاستدلال بعدم النافي على الوجود وبيانه من وجوه احدها لو استدللنا بعدم النافي على الوجود
لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو محال وثانيها انا نستدل بعدم ظهور المعجز على مدعي النبوة على انه
ليس بنبي ولا نستدل بعدم ما يدل على انه ليس بنبي على كونه نبيا وثالثها انه لا يقال
ان فلانا ما نفي في خبر النص فما حضر ما دونه في النص في ماله فالكون عموما وراجعا الى دليل
كل شيء على حسب ما يليق به فدليل العدم للعدم ودليل الوجود للوجود سلمنا انه ليس احد الطريقين
اولى من الاخر لكن ذلك يقتضي ان يتعارضا ويتساقطا ويبقى حق مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان
على ما كان واما السؤال الثالث فهو لفظي يرجع الى ما يليق به في تعلق بالوضع والاصطلاح فلا
يليق الخوض في امثاله في الكتب العلمية واما السؤال الرابع فجوابه انا بينا في هذا الكتاب انه يجوز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين فان جواز الفرق يصير ادعاء وقادحا واما السؤال الخامس
فساقط لانا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان لابد
لو بينا ان الاصل في الثابت استمراره على ما كان فالمعارضة انما يلزم لو ثبت ان الاصل في
الشيء ان لا يبقى على ما كان ولما كان ذلك باطلا كانت المعارضة باطلة المسئلة الحادية
عشر في تقرير وجوه من الادلة يمكن التمسك بها في المسائل الفقهية ان الحكم المتنازع فيه اثباته اما ان
يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات احدها ان يقال هذا الحكم
كان معدوما وذلك يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب انما قلنا انه كان معدوما

في الاول فوجب ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل لان ثبوت الحكم من غير ثبوت المعلوم عبث وسفه وهو غير جائز على الله تعالى فان قلت هذا يقتضي ان يكون كلام الله حادثا قلت لا نسلم ان مرادنا من الحكم كون الشخص مقولا له ان لم يفعل هذا الفعل في هذه الساعة وتعاقب ومن المعلوم بالضرورة ان هذا الفعل لم يكن متحققا في الازل واما بيان انه لما كان معدوما حصل ظن حصول ذلك العدم في كل زمان فلما بينا في مسئلة الاستصحاب ومنافيها لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او بامارة والاول باطل لان الامة مجمعة على انه ليس في هذه المسائل الشرعية دلالة قاطعة والثاني ايضا باطل لان اتباع الامارة اتباع للظن وهو غير جائز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وثانيها لو ثبت الحكم لثبت لعلم وهو غير جائز لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ... فهو غير جائز على الله ولا يخلو اما ان يكون المصلحة اما المصلحة او المفسدة والثاني عبث وهو غير جائز على الله ... والاول محال لامتناع النفع والضرر عليه والثاني ايضا محال لانها عائدة الى الله او الى العبد والاول محال ... المصلحة لا معنى لها الا اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة لا معنى لها الا الالم او ما يكون وسيلة اليه والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير توسط شرع الحكم عبثا وكذا القول في المفسدة فهذا الدليل ينفي شرع الحكم ترك العمل به فيما توافقنا عليه وفرعه فيبقى في المختلف على النفي الاصلي ورابعها ان هذه الصورة تفارق الصورة الغلانية التي ثبت هذا الحكم فيها بوصف مناسب فوجب ان تفارقها في هذا الحكم بيان المفارقة في الوصف المناسب وهو انه وجد في الاصل ذلك الوصف الغلاني وانه مناسب لذلك الحكم وشرح ذلك بطريقه وبيان انه ما هذا القدر يمنع من المشاركة في الحكم وذلك لان هاتين الصورتين لو اشتركا في الحكم لكان اما ان يكون الحكم الثابت في الصورتين معللا بالوصف المشترك بين الصورتين او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم الغاء الوصف المناسب المعتبر الذي اختص به الاصل وانه غير جائز وان كان الثاني لزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وذلك غير جائز لان الحكمين لما اتحدا دل على انه كان لذاته او لوازم ذاته لزم في الحكم الاخر مما تماثلا استناده ايضا الى تلك الماهية التي ماهيته الاخرى ولازم تلك لذاته ولا لوازم ذاته كان الحكم في نفسه غنيا عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه هذا خلف وخامسها ان الحكم لو ثبت في هذه الصورة لثبت في الصورة الغلانية لان تقدير ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى قائم هناك فيلزم ثبوت الحكم هناك ولما لم يوجد هناك وجب ان لا يوجد هنا وسادسها ان هذا الحكم كان منفيا من الازل الى الابد فكان منفيا في اوقات غير متناهية فوجب ان يحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الغير المتناهية اكثر من الاوقات المتناهية والكثرة مظنة الظن فوجب ان يكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية مثل الحكم في تلك الغير المتناهية وذلك يوجب النفي وسابعها شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر والضرر منفي بالنص انما قلنا انه يفضي الى الضرر لان المكلف ينفذ ان

يدعوه الداعي الى ان يفعل خلافه كان واقعا في الضرر لانه ان فعل عطى ظاهرا واستحق العقاب وان لم يفعل بقي في ضرر ترك المراد فثبت كونه ضررا فوجب ان لا يكون مشروعا لقوله عليه السلام لا ضرر وثامنها لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز لكنه لا دليل لانا ذكرنا ذكر الدليل اما ان يكون نصا الله وغيره والاول باطل والا لزم من قدم الله قدم الحكم ولا جائز ان يكون غير الله لان ذلك الغير ان كان قديما عاد الكلام وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاء العدم وايضا فلانا شرط كونه دليلا ان يوجد ذاته وان يوجد وصف كونه دليلا فاذن كونه دليلا مشروط بحدوث هذين الامرين ويكفي ان لا يكون دليلا عدم احدهما والمتوقف على الامرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على امر واحد فاذن كونه دليلا مرجوح في الظن فوجب ان لا يكون دليلا واما ان كان الحكم موجودا فالطرق الكلية فيه وجوه احدها ان المجتهد الغالب في ظنه فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولان العمل بالظن انما لا يقتضي ترك العمل بغير الظن ... ظن المجتهد فان قلت يقول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي قلت قول المثبت اولى لان قول المثبت يدل على حكم العقل وقول النافي ينفي حكم العقل وقد ذكرنا في باب التراجيح ان الاول اولى وايضا فالنافي يحتمل انه انما نفاه لانه وجد له ظن النفي ويحتمل انه انما نفاه لانه لم يوجد له ظن الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فانه لو لم يوجد له هذا الظن لكان مكلفا بالبقاء على حكم العقل واذا كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي وثانيها ان يقول يثبت الحكم في الصورة الغلانية فيجب ثبوته هنا وبيانه بالنص والخبر والمعقول اما الاية فمن وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا دلت الاية على الامر بالمجاوزة والاستدلال بثبوت الحكم في محل الوفاق على ثبوته في محل الخلاف مجاوزة فكان داخلا تحت الامر وثانيها قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل هو التسوية فالله تعالى امر بالتسوية وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الامر واما الخبر فقوله عليه السلام لما شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فوجب علينا ايضا تشبيه الحكم بالحكم لقوله تعالى فاتبعوه وهذا الذي عملناه تشبيه صورة بصورة فكان داخلا تحت الامر واما الاثر فهو ان ابا بكر شبه العهد بالعقد وان عمر امر ابا موسى بالقياس في قوله قس الامور برايك واذا ثبت انهما فعلا ذلك وجب علينا مثله لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما المعقول فهو ان شرع الحكم في محل الوفاق متفق عليه ان كان لحاجة ومصلحة وذلك المعنى قائم هنا فورود الشرع بالحكم هناك يكون واردا هنا وثالثها اجمعنا على ان حكما ما في عالم الله تعالى ثابت لان ذلك الحكم اما ان يثبت لمصلحة وهذا الحكم غير النفوت يحصل لنوع مصلحة فلا بد وان يشتركا في قدر يحصل بالقدر المشترك وذلك يقتضي ثبوت الحكم ورابعها ان الحكم بتقدير الثبوت يتضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فوجب ان يكون مشروعا لان هذا نوع مصلحة جهة الدعا الى الشريعة فوجب فلو خرجت عن الدعا الى الشريعة لكان ذلك الخروج لمعارض

والاصل عدم المعارض وخامسها ان رابط المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر قال بعدمه ولما
تعارضت الفتوى ان في الثبوت اولى لان المسلمين اجمعوا على انه اذا ورد خبران واحدهما ناقل عن
حكم العقل والاخر مبق لها مقرر فان الناقل اولى فكذا ههنا فان قلت فالنسخ بخلافه وروده بعد الثبوت
يكون ثانيا فلا ايضا قلت لكن على هذا التقدير يتوالى نسخان وبالتقدير الاول لا يحصل النسخ الا
مرة واحدة وتقليل النسخ اولى واعلم انا انما جمعنا هذه الوجوه لان اكثر مناظرات اهل الزمان
في الفقه دايرة على امثال هذه الكلمات ولما وصلنا الى هذا الموضع نقطع الكلام حامدين لله
ومصلين على انبيايه ورسله ونسال الله حسن العاقبة والخاتمة وان لا يجعل ما كتبناه حجة لنا
لا علينا انه هو الغفور الرحيم الجواد الكريم

تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه على يدي اضعف عباد الله
واحوجهم الى رحمته الحسن بن محمد بن عثمان الشنوي اصلحه الله
وغفر له ولوالديه [illegible] ولاساتذته ولجميع المؤمنين والمؤمنات
وقت العصر في يوم السبت من شهر جمادى الاول سنة خمس وثلثين
وستمائة والحمد لله رب العالمين

وفات الامام المصنف سنة ٦٠٦ [illegible] ختام الكتاب [illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور [illegible]
١٢٧٥ وكفى عبده